

Religion und Aufklärung

Band 22

herausgegeben von der
Forschungsstätte
der Evangelischen Studiengemeinschaft
Heidelberg



Das Leben

Historisch-systematische Studien
zur Geschichte eines Begriffs

Band 2

Herausgegeben von
Stephan Schaede, Gerald Hartung
und Tom Kleffmann

Mohr Siebeck

Stephan Schaede ist evangelischer Theologe und Philosoph und seit 2010 Direktor der Evangelischen Akademie Loccum.

Gerald Hartung ist Philosoph, Religionswissenschaftler und Literaturwissenschaftler und seit Oktober 2010 Professor für Philosophie, Kulturphilosophie/Ästhetik an der Bergischen Universität Wuppertal.

Tom Kleffmann ist Philosoph, Historiker und Theologe und seit 2006 Professor für Systematische Theologie an der Universität Kassel.

ISBN 978-3-16-149978-4

ISSN 1436-2600 (Religion und Aufklärung)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Georg Pfleiderer

Zum Lebensbegriff in der protestantischen Theologie um den Ersten Weltkrieg

I. Einleitung: Leben, Krieg und Krise

In den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts bildet „der Begriff des Lebens ... ein nahezu allgegenwärtiges Kontinuum – nicht nur Philosophie, Theologie, religiöse Schriftstellerei aller Art, sondern auch Dichtung (etwa Dostojewski und Tolstoi) und das Bewußtsein breiter Massen (Jugendbewegung), prägend. Der Erste Weltkrieg als allgemeines Extrem-Erlebnis von Tod und Leben verstärkte das noch.“¹ Dieser Feststellung Tom Kleffmanns ist zuzustimmen. Der Lebensbegriff, und mit ihm zusammen sein Derivat „Erlebnis“, ist in der kultur- und religionstheoretischen Literatur jener Zeit nahezu omnipräsent. Seine Verwendung reicht über die (ohnehin schwer zu ziehenden) Grenzen der Lebensphilosophie im schulischen Sinne ebenso weit hinaus, wie über die einer direkten oder indirekten Nietzsche-rezeption. Beide teilweise ineinander fließenden Strömungen sind ihrerseits markante Exponenten der allgemeinen Konjunktur des Lebensbegriffs in dieser Epoche.

Mit dem Lebensbegriff verbinden sich oft philosophische Versuche, die als zu eng empfundenen Grenzen einer klassisch-modernen Subjektivitätstheorie aufzusprengen und den für sie in der Regel konstitutiven Dualismus von Geist (bzw. Bewusstsein) und Natur zu überwinden. In vielen Fällen gehen damit auch wissenschaftskritische Interessen einher, die darauf zielen, einen nunmehr als abständig empfundenen ‚Szientismus‘ zu vermeiden und neue Weisen einer ‚teilnehmenden Beobachtung‘ an den Phänomenen zu erschließen. Leben muss und kann erlebt werden. Er-leben ist die humane Steigerungsform des Lebens.

Solche Anschauungen und Ansätze sind bereits vor dem Ersten Weltkrieg vielfach erkennbar; sie gewinnen aber durch die vom Krieg – insbesondere

¹ T. Kleffmann, *Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie. Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth* (BHTh 120), Tübingen 2003, S. 21.

von seinem Verlauf und Ende – ausgelöstes gesamtulturellen Krisenerfahrungen stark an Bedeutung. Diese zwingen aus der Sicht vieler Autoren dazu, über allzu offene und normativ indifferentere Lebens- und Erlebniskonzeptionen hinauszukommen. Dass die Intensität eines Erlebnisses über seine Bestimmtheit und deren ethische Wünschbarkeit nichts aussagt, dass es ethisch- oder auch religionstheoretisch-normativer und nicht nur ästhetischer Konzeptionen von Lebens- und Erlebnistheorien bedarf, wenn von den Geistes- und Kulturwissenschaften orientierende Kraft ausgehen soll, macht der Krieg allgemein evident. Solche gesteigert normativen Interessen verbinden sich häufig mit einer Steigerung jener wissenschaftskritischen Absichten, die wiederum oft mit einer Intensivierung der performativ-pragmatischen Textstrategien, namentlich mit einer spürbaren Steigerung des rhetorischen Aufwandes, einher gehen.

In geradezu paradigmatischer Bündelung lassen sich alle diese mit dem Lebensbegriff verbundene Theoriezüge sowie einige individuelle Zugaben in einer Textpassage aus der Einleitung des berühmten Tambacher Vortrags² Karl Barths vom September 1919 identifizieren.

„Hoffnungsvoll und zugleich seltsam nachdenklich sieht uns die Frage an: Der Christ in der Gesellschaft. [...] *Der Christ* in der Gesellschaft! So ist also die Gesellschaft nicht ganz sich selbst überlassen. Nicht ganz problemlos, nicht ganz ungehemmt, nicht nur nach den Gesetzen seiner eigenen Logik und Mechanik geht das Leben in Ehe und Familie, Wirtschaft und Kultur, Kunst und Wissenschaft, Staat und Völkerverkehr seinen bekannten Weg, sondern mindestens mitbestimmt durch einen anderen Faktor voll *Verheißung* [...] daß jener bekannte Weg ein Irrweg ist, das steht uns heute deutlicher vor Augen als früher. Die Katastrophe, von der wir herkommen und in der wir noch stehen, hat darüber nicht allen, aber vielen erschütternde Klarheit gebracht. Möchten wir uns nicht am liebsten in tiefer Skepsis und Entmutigung vom Leben, von der Gesellschaft abwenden? Aber wohin? Vom Leben, von der Gesellschaft kann man sich nicht abwenden. Das Leben umgibt uns von allen Seiten; es gibt uns Fragen auf; es stellt uns vor Entscheidungen. Wir müssen standhalten. Heute sehnen wir uns nach Verheißung, gerade weil uns die Augen aufgegangen sind für die Problematik des Lebens. Wir möchten heraus aus dieser Gesellschaft, wir möchten eine andere Gesellschaft. Aber noch möchten wir bloß; noch spüren wir schmerzlich, daß trotz aller Veränderungen und Umwälzungen alles im Alten ist. Und nun fragen wir: Hüter, ist die Nacht bald hin? Da wird der Gedanke: ‚*der Christ* in der Gesellschaft‘ zur Verheißung. Also ein neues Element mitten unter all dem Alten [...], also gestaltende Lebenskraft in all den schwachen flackernden Geistesbewegungen, also Einheit in der ganzen Zerfahrenheit der Gesellschaft auch unserer Zeit. *Der Christ* – wir sind wohl einig darin, daß damit nicht die

² K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner (ThB 17/1), Teil I, München 1977, S. 3–37.

Christen /gemeint sein können [...] Der Christ ist *der Christus*. Der Christ ist das in uns, was nicht wir sind, sondern Christus in uns.“ Wenig später heißt es: „Ja, wir ahnen wieder, daß der Sinn der sogenannten Religion in ihrer Beziehung auf das tatsächliche Leben, auf das Leben der Gesellschaft besteht und nicht in ihrer Absonderung“. ³

Die zeitspezifischen und zugleich zeitdiagnostischen Qualitäten der Textpassage beruhen auf der Beschreibung des Lebensgefühls eines hochgradig konflikthaften ‚Immanentismus‘. Aus dem Leben kann man nicht ausbrechen, aber es ist in sich selbst geradezu unerträglich konflikthaft und darum radikal veränderungsbedürftig. Auf diese kulturelle Erfahrungslage seien Religion und normative Religionstheorie, mithin Theologie, zu beziehen. Der Lebensbegriff und die auf ihn aufgebauten Theoriebegriffe, die in dieser Konstellation funktional sein wollen, können nur solche sein, die diese Spannung produktiv bearbeiten. ⁴

Gewiss, das ist an Karl Barth abgelesen, dessen theologisches Programm bekanntlich durch sein hohes (und sich in den 1920er und 1930er Jahren noch ständig steigerndes) Abgrenzungspotential gegenüber anderen, auch und gerade verwandten Theorieansätzen (wie denjenigen anderer dialektischer Theologen), charakterisiert ist. Trotzdem ist Barths hier zumindest im Ansatz erkennbarer Versuch der Überwindung einer sich begrifflich selbst vermittelnden Ontologie oder Subjektivitätstheorie im Schema von Natur und Bewusstsein bzw. endlichem und absolutem Geist sehr zeittypisch und keineswegs ein Spezifikum der dialektischen Theologie. ⁵

Eine paradigmatische theologisch-religionsphilosophische Theoriefigur, die einen klassisch-modernen, subjektivitätstheoretischen Denkraum im Anschluss an Kants praktische Philosophie (mit dem entsprechenden Dua-

³ A.a.O., S. 5. Vgl. auch ein Zitat aus dem Naumann-Blumhardt-Doppelnachruf: „Es ist ein unheimlicher Augenblick, wenn ein aufrichtiger Mensch anfängt, mit offenen Augen zugleich über die Religion und über das Leben nachzudenken.“ K. Barth, *Vergangenheit und Zukunft*. Friedrich Naumann und Christoph Blumhardt, in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Bd. 1., München ⁴1977, S. 37–49, hier: S. 39.

⁴ Für das Verständnis der wiedergegebenen längeren Passage ist der ironische Duktus zu beachten, der erst in den Schlusssätzen aufgedeckt wird: Der ersehnte Christus ist eben gerade nicht „ein neues Element mitten unter all dem Alten [...], also gestaltende Lebenskraft in all den schwachen flackernden Geistesbewegungen, also Einheit in der ganzen Zerfahrenheit der Gesellschaft auch unserer Zeit“, sondern der all diesen Einheitskonstruktionen und -bedürfnissen als ‚totaliter aliter‘ Gegenübertretende. Diese ironische Pointe übersieht leider Friedrich Wilhelm Marquardt. Vgl. F.-W. Marquardt, *Der Christ in der Gesellschaft 1919–1979. Geschichte, Analysen und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag* (ThExh, Nr. 206, hg. von T. Rendtorff und K. G. Steck), München 1980), S. 43, vgl. S. 44.

⁵ Selbst wo sie in diesen Konstellation weiterfährt, wird der Funktionsmechanismus der Dialektik nun durch einen transapriorischen, faktizitären Bezug durchbrochen, wie etwa bei Friedrich Brunstäd. Vgl. F. Brunstäd, *Die Idee der Religion. Prinzipien der Religionsphilosophie*. Halle a.d.Saale 1922, S. 165 (Nichtandemonstrierbarkeit des Heiligen), S. 172 (Definition der Religion als „unbedingtes Werterlebnis“), S. 188f. (dialektischer Autonomiebegriff bei Kant, „synthetische Persönlichkeit“ statt „abstrakte Identität“).

lismus von Natur und Geist) und neue lebensphilosophische Erlebnisfiguren miteinander verbindet, ist die theologische Religionstheorie Wilhelm Herrmanns. Diese ethische Theologie bot darum für eine Reihe seiner Schüler geradezu das ideale Sprungbrett für Abstossbewegungen, die jenen individuelle ethischen Rahmen kulturethisch, näherhin intersubjektivitäts- oder biotheoretisch oder mittels einer neuen, dem Anspruch nach genuin theologischen Rekonstruktion der inneren Logik des religiösen Erlebnisses bzw. der göttlichen Offenbarung aufsprengen wollten.

Darum setzen die nachfolgenden Theorieanalysen mit dieser wichtigen Übergangsfigur ein. Sodann wird ein Blick auf zwei Theorieansätze protestantischer Theologen geworfen, die eine kulturethische Grundausrichtung haben, die ihrerseits deutlich durch die Krisenerfahrung des Krieges bestimmt ist. Hinsichtlich ihrer inhaltlichen Programmatik verfolgen sie allerdings sehr verschiedene, ja gegensätzliche Zielrichtungen. Gemeint sind Albert Schweitzer⁶ und Emanuel Hirsch. Beide nehmen zwar auf Herrmann nicht oder nur unwesentlich Bezug, sind aber als ethisch fundierte Entwürfe mit dem Herrmann'schen grundsätzlich typenverwandt und zeigen vor allem deutlich jene theoriestrukturellen Veränderungen. Auf die (Kultur-) Ethik folgt ein Blick auf zwei erlebnistheoretisch orientierte religionsphilosophische Ansätze, nämlich auf denjenigen des frühen Emil Brunner und Heinrich Scholz.⁷

Ziel dieser Synopse von kleinen, unvermeidlicher Weise skizzenhaften und an jeweils wenigen ausgewählten Schriften orientierten Fallstudien, ist es, einige Strukturen und Linien des Lebensbegriffs in seiner Verwendung durch die protestantische Theologie aufzuweisen. Auffälliges formales Kennzeichen für diese Verwendungsweisen ist ihr disziplinenübergreifender Charakter. Lebenstheoretische Theologie um den Ersten Weltkrieg ist zumindest bei den genannten Autoren und in jeweils unterschiedlicher Weise Integral von Anthropologie und Ethik (verstanden als Subjektivitätstheorie und/oder Kulturethik) und/oder Religionsphilosophie. Diese Inter- bzw. Transdisziplinarität korrespondiert auch entsprechenden Verhältnissen in den betreffenden beruflichen Biographien. Nur Herrmann und Hirsch sind zum Zeitpunkt der Abfassung der für die vorliegende Studie herangezogenen Schriften disziplinär akademische Theologen; beide sind jedoch ausgesprochen philosophisch orientiert. Der in Theologie und Philosophie promovierte Heinrich Scholz publiziert seine 1921 in erster Auflage erschienene Religionsphilosophie auf seinem 1919 in Kiel angetretenen philosophischen Lehrstuhl, von dem aus er sich zum mathematischen Logi-

⁶ A. Schweitzer, *Kultur und Ethik* (1923), 82. Tsd. des 1. bzw. 72. Tsd. des 2. Teils der Gesamtauflage, Nachdruck der Sonderausgabe München 1990 (Beck'sche Reihe 1150), München 1996.

⁷ H. Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlin ²1922.

ker in Münster weiterentwickelte. Der als Theologe, Philosoph, Musikwissenschaftler, Musiker und Mediziner multigelehrte Albert Schweitzer verfasst seine Kulturethik „in den Jahren 1914 bis 1917 im Urwald Afrikas“.⁸ Auch Emil Brunner ist als Theologe vergleichsweise stark philosophisch ausgerichtet, und zum Zeitpunkt der Abfassung der hier herangezogenen Frühschriften befindet er sich noch nicht in akademischer Anstellung, sondern ist Dorfpfarrer in der Schweizer Provinz (in seinem Fall Pfarrer in Obstalden/Glarus) – eine Geschichte, die das Leben *mutatis mutandis* bei den dialektischen Theologen bekanntlich noch öfter schrieb.⁹

Auch wenn, wie gesagt, keiner jener vier Krisentheologen direkt und stark von W. Herrmann beeinflusst ist, eignet sich dessen ethische Theologie doch gut als Ausgangsplattform für eine Skizze der hier interessierenden Wandlungen des theologisch rezipierten Lebensbegriffs um die Zeit des Ersten Weltkriegs. Denn bei ihm sind jene beiden bestimmenden Momente bzw. Motive gut erkennbar, wenn auch alles andere als spannungsfrei miteinander verflochten, die dann in unterschiedlichen Akzentuierungen auch in den vier späteren Theorieansätzen verbunden sind: das Moment der ‚Willenhaftigkeit‘ des menschlichen Lebens und das Moment der Reflexivität, seine Gewissheitsbedürftigkeit. Gut erkennbar ist bei Herrmann auch, wie sich in beiden Momenten verschiedene für den Begriff des menschlichen Lebens konstitutive Dimensionen kreuzen: Naturalität und Geistigkeit, Unmittelbarkeit und Vermitteltheit.

Die vertiefte theoretische Neubegründung des Lebensbegriffs in dieser Doppelung von voluntativer Energie und reflexiver Lebensgewissheit angesichts ihrer fundamentalen Erschütterung durch den Krieg bzw. die sich mit dem Krieg verbindende Kulturkrise ist das Thema aller im Anschluss an W. Herrmann untersuchten Ansätze. Gemeinsam ist ihnen auch die Einsicht, dass sich weder Lebensgewissheit noch gar Lebensenergie mit den rationalen Mitteln der Wissenschaft erzeugen, sondern dass sich mit diesen Mitteln lediglich die Möglichkeitsbedingungen des konkreten Vollzugs ihrer praktischen Gewinnung eruieren lassen. Religion als die intensivierte Praxis solcher aktuellen Willensbildung und Daseinsvergewisserung ist darum in den meisten Fällen zugleich der Vollzug einer elementaren Selbstvergewisse-

⁸ Schweitzer, *Kultur und Ethik*, a.a.O., Vorwort (o.P. [13]).

⁹ Die ursprüngliche Vortragsform des vorliegenden Aufsatzes hatte im Anschluss an die genannten Skizzen noch einen Blick auf Verwendungsmotive des Lebensbegriffs bei den dialektischen Theologen Karl Barth und Friedrich Gogarten geworfen. Auf die Ausarbeitung dieses Abschnitts wurde in der Druckfassung verzichtet und zwar vorwiegend aus pragmatischen Gründen, um die Studie nicht noch weiter zu überladen. Bei Barth ist außerdem – und stärker noch als bei Gogarten – bekanntlich ein komplexitätsreduktives Grundmotiv leitend, das die für die anderen hier herangezogenen Denker charakteristische Trans- und Interdisziplinarität ihrer Lebenstheorien wieder in eine stark auf ihre disziplinäre Sonderart achtende Theologie zurücknimmt.

rung des Subjekts hinsichtlich seines sozialen und geschichtlichen Ortes. Normative Religionstheorie als Krisenbewältigungstheorie nach dem Ersten Weltkrieg hat eine geschichtsphilosophische bzw. -theologische Dimension. Noch einmal mit Barths Worten: „Begreifen – lassen Sie mich den Sinn dieser einheitlichen Bewegung des Lebens [...], in der wir stehen, einmal zusammenfassen in dieses eine Wort: Begreifen. Begreifen wollen wir die große Beunruhigung des Menschen durch Gott und darum die große Erschütterung der Grundlagen der Welt [...]. Begreifen unsere Zeit und ihre Zeichen, begreifen auch uns selbst in unserer seltsamen Beunruhigung und Bewegtheit. Begreifen heißt: von Gott aus einsehen, daß das nun alles gerade so und nicht anders sein muß.“¹⁰

Trotz solcher Einsicht in die nicht mit rational-wissenschaftlichen Mitteln erzeugbare Aktualität von Lebensenergie und Lebensgewissheit halten epochenspezifische Denker wie die hier ausgewählten daran fest, dass verantwortliche Lebensführung nur möglich ist, wo sich menschliche Lebensenergie an reflexive, nämlich auch wesentlich ethisch reflexive Lebensgewissheit zurückzubinden vermag. Die Frage nach solcher Lebensgewissheit kann für sie nicht einfach nietzscheanisch mit Verweis auf die unhintergehbare Fragmentarizität, Pluralität und Situativität von Selbstdeutungen als obsolet und metaphysisch-theologische Reliquie verabschiedet werden. Lebensdenker um den Ersten Weltkrieg wie die hier vorgestellten sind keine Postmodernen; sie lassen sich – bei aller (wenn auch sehr unterschiedlich akzentuierten) Kritik an den einschlägigen transzendental- und subjektivitätstheoretischen Konzepten der klassischen Moderne von deren Grundeinsichten nicht abbringen.

II. Leben als religiös-sittliche Selbstbehauptung: Wilhelm Herrmann als paradigmatischer Ausgangspunkt

Die Aufgabe der Ethik besteht nach Wilhelm Herrmann im Entwurf einer Theorie des christlichen Lebens als eines „eigentümliche[n] persönliche[n] Leben[s] in dem Zusammenhang mit seinen geschichtlichen Bedingungen“.¹¹ Diese Theorie wird von Herrmann in zwei ineinander verwobenen Gedankenreihen entwickelt. Beide Linien arbeiten mit der Gleichung: Leben ist „Selbstbehauptung“ (13).

¹⁰ Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, a.a.O., S. 16.

¹¹ W. Herrmann, *Ethik* (Grundriss der theologischen Wissenschaften, 5. Teil, 2. Bd.), Tübingen 1913, S. 4. Die Seitenangaben im Text und in den Anmerkungen ohne nähere Bezeichnung beziehen sich im Folgenden auf dieses Werk.

Die erste Gedankenlinie entwirft eine ontologische Stufentheorie der Widerständigkeit bzw. Selbstbehauptung des Lebendigen. Sie ist folgendermaßen zu rekonstruieren: Es gibt (1.) ‚tote‘ Natur, Dinglichkeit. Jedes Ding ist, was es im Wechselspiel von auf es einwirkenden Kräften und von Kräften, die durch seine eigene Widerständigkeit bestimmt sind, wird. Sofern letzteres der Fall ist, also ein Ding auf andere Dinge Kräfte ausübt, Widerstand bietet, ist es Leben, Leben der Stufe 1. (2.) Leben der Stufe 2 beginnt, wo solcher Widerstand die Form von Selbstbehauptung annimmt, Abgrenzung von anderem stattfindet, indem ein Lebewesen etwas aus seiner Umgebung „zum Mittel seiner Existenz“ (ebd.) macht. Dazu bedarf es des gebündelten Einsatzes von „Lebensenergie“, der „Kraft der Natur“ (ebd.); das wäre die Stufe organischen Lebens, pflanzlichen wie tierischen. (3.) Dieser Vorgang der Selbstbehauptung durch Funktionalisierung von anderem kann aber erst als solcher stabilisiert werden, wenn das betreffende Lebewesen durch eine gewisse Vorstellung von sich selbst, durch die Vorstellung eines eigenen Lebenszwecks, geleitet ist. Diese – erst beim Menschen anzutreffende – Vorstellung dient dazu, den Funktionalisierungsvorgang zu steuern. Dieser nimmt darin die Qualität menschlicher Arbeit an, die das Strukturprinzip von Kultur ist. Kultur ist „die Summe der Veränderungen, die der Mensch hervorbringt, indem er die Natur sich dienstbar macht und seine Kräfte steigert“ (14). Der Vorgang der Kulturarbeit kann jedoch wiederum gleichsam mechanisch erfolgen; dies geschieht, wenn „der Mensch in dem Erwerb von Existenzmitteln sich selbst verliert“ (ebd.). Zu verhindern ist dies nur, indem der Mensch (4.) tatsächlich in einer reflektierten und darin stabilisierten Weise „sein eigenes Selbst zum Zweck seiner Tätigkeit macht [...]“ und dies verbunden mit dem Zweck, nicht nur aus jenem Material, sondern damit zugleich vor allem auch „[...] aus sich [selbst] etwas Neues zu machen“ (15).

Erst auf dieser Stufe, „wo man die Vorstellung eines Selbst voraussetzen kann, oder bei einem geistigen Wesen“, „darf man von Selbstbehauptung des Lebendigen [...] reden“ (ebd.). Solche Selbstbehauptung heißt „Wollen“ (17), sie ist „auf das eigene Selbst gerichtete Tätigkeit“, und sie „verschafft uns erst ein eigenes Leben oder ein Selbst. Wir haben es nur, indem wir es wollen. In dem Wollen ist das Selbst als wirksam gedacht, und in dem Selbst liegt bereits als seine Voraussetzung das Wollen.“ (ebd.). Implikat und Voraussetzung solchen Wollens des Selbst ist, dass es aus einem „innere[n] Leben“ (20) hervorgeht, das auf der „innere[n] Sammlung in einer Gesinnung [...]“ beruht, „[...] die wir als die unveränderliche Art unseres Wollens denken können und denken müssen.“ (21) Sich ein solches „wirklich einheitliches Wollen“ zu erwerben, ist die „sittliche Aufgabe des Menschen“ (ebd.). Sittlichkeit ist durch die Annahme dieser Aufgabe und ihren Vollzug definiert. Sittliches Leben orientiert sich am sittlichen Gesetz, an

der Selbstunterscheidung des sich wollenden Geistigen von der Natur. „Das sittliche Gesetz gibt unserem inneren Leben die Selbständigkeit des persönlichen Lebens, es begründet aber auch die Unerschöpflichkeit und damit das eigentümliche Wachstum dieses Lebens.“ (57)

Unterscheiden lassen sich in dieser Theorielinie mithin vier Stufen, die sich ihrerseits aus der Doppelung einer Grundunterscheidung, der Unterscheidung von Natur und Geist, ergeben. Es gibt sozusagen 1. naturale Natur (anorganische), 2. ‚voluntativ-geistige‘ Natur (organische), 3. naturalen (bloß arbeitenden) Geist (‚bloße‘ Kultur) und 4. geistigen Geist (Sittlichkeit, die immer auf Arbeit beruht).

Von dieser ersten Gedankenreihe ist eine zweite zu unterscheiden, auf die der eigentliche Ton der Gesamtargumentation liegt. Diese besteht in der Entfaltung der inneren Konsistenz dessen, was Herrmann „Selbstbehauptung des Lebendigen“ (15), „Wollen“, „wollende[s] Bewußtsein“ (19), „Sittlichkeit“ (14) oder „inneres Leben“ (21) nennt. In dieser Perspektive ist nur das innere Leben wahrhaft und eigentlich Leben. In der Perspektive der zweiten Linie sind die Stufen der ersten Linie implizite Elemente des inneren Lebens, das erst auf Stufe 4 als solches präsent ist. Inneres Leben ist darum auch erstens immer schon dingliche Positionalität in der Welt; es verhält sich zweitens zu dieser, indem es naturhafte Lebensenergie freisetzt, also aktiv Widerstand leistet. Drittens verhält sich das innere Leben zu dieser naturalen Energetik, indem es aktiv „bestrebt sein [muss], diese Kraft zu erhalten“ (13), nämlich durch Kultur-Arbeit. Und viertens gibt es dieser Kulturarbeit eine einheitliche und ethisch-reflexive Richtung, indem es sie von der Vorstellung eines eigenen, inneren Lebens geleitet sein lässt.

Der Grund und die Möglichkeitsbedingung für die Konvergenz und wechselseitige Invertiertheit der beiden Gedankenlinien liegt in der Konzeption des Lebens als Selbstbehauptung bzw. Wollen. Im Wollen verbinden sich Voluntativität, Energetik und reflexive Intentionalität zu einer unlöslichen Einheit. Die erste Linie des Lebensbegriffs ist also, wie gesagt, die der naturalen Energetik, der Lebenskraft, die zweite ist die der ethisch-reflexiven Energetik, des Geistes. Menschliches Leben ist beides zugleich.

Trotzdem ist unverkennbar, dass die erste Gedankenlinie in Herrmanns Ethik eigentümlich zurückgenommen ist. Der Grund für diese Verschattung dürfte darin zu suchen sein, dass jene erste Linie für sich genommen eine aus Herrmanns Sicht naturale, nämlich externe Sichtweise auf das Leben bietet. Nur die zweite Linie entfaltet das lebendige Leben gleichsam aus dessen Innenansicht. Genau so wie sich das innere Leben ständig gegen seine „Auflösung“ (21) in Äußerlichkeit, also gegen die Gefahr seiner Naturalisierung verteidigen muss, scheint sich auch die theoretische Betrachtungsweise der ethischen Innenperspektive stets gegen die psychologisch-naturalisierende Betrachtungsweise des Menschen wehren zu müssen. In

dieser letzteren Sichtweise wird die Selbstbehauptung des Menschen zur bloßen Reaktivität. Nur in der Innenperspektive, also nur im Vollzug von sittlicher Selbstbehauptung hat der Mensch Freiheit, in der Außenperspektive ist er ein naturales Ding. Für die praktische Lebensperspektive wie für die Theorieperspektive gilt: Sie eröffnen ihren Deutungsraum nur, „wenn wir uns zum Wollen aufraffen. Damit entsteht nicht nur in uns selbst das Bewußtsein des Lebendigen, sondern unwillkürlich beleben wir uns dadurch auch die Welt. Ohne das Bewußtsein eigener Lebendigkeit sehen wir auch um uns her nur totes.“ (16)

Religiöses Leben nun – das für Herrmann in der Ethik von vornherein in einer christlichen Deutungsperspektive steht – ist, kurz gesagt, solches Leben, das sich der Tatsache der Kontrafaktizität solchen Sichaufraffenkönnens und deren Möglichkeitsbedingung bewusst ist. Es beruht auf dem kontingent-faktizitären Erlebnis der Tatsächlichkeit menschlichen Freiheitsbewusstseins in uns.¹² In seiner Genese aus dem Sündenbewusstsein kann und muss es hier nicht im einzelnen rekonstruiert werden. Denn sie basiert auf der Logik kontrafaktizitär-kontingenter Tatsächlichkeit des Freiheitsbewusstseins: „Haben wir [...] trotzdem die Vorstellung, daß wir gegenwärtig ein eigenes Leben besitzen, so können wir das Recht dazu nur in Einem finden“ (92), nämlich in der Wirksamkeit einer absoluten, geistigen, personalen Kraft. „Und damit allein, daß er [sc. der Mensch] das als den Inhalt seiner eigenen Erlebnisse in Wahrheit erfaßt, hat er ein Recht zu der Vorstellung eines eigenen Lebens. Denn er weiß sich nun ganz und gar durch etwas bestimmt, das er zugleich von sich aus für sich haben will. Denn indem ihm das widerfährt, wird ihm darin der Grund seiner inneren Lebendigkeit bewußt. *Diese innere Befreiung des Menschen ist die Religion.*“ (93) Sie ist als solche

„[...] etwas rein Individuelles. Nur der Weg zu ihr ist allgemeingültig, nämlich die Verpflichtung zu der Frage, ob das eigene Leben, das wir tatsächlich zu haben meinen, nur eine nichtige Illusion sei, oder ob es dem menschlichen Individuum möglich werde, zu innerer Wahrhaftigkeit zu kommen. [...] In der Verpflichtung zu dieser Frage ist die wirkliche Verbindung zwischen dem sittlichen Wollen und der Religion gegeben. Das sittliche Denken bringt den Menschen notwendig auf den Weg zur Religion.“ (Ebd.)

Religion selbst aber wächst konkret und praktisch nur in sozialen Interaktionsstrukturen, in Ich-Du-, näherhin in Vertrauensverhältnissen. Denn in diesen wird die vom Selbstsein aufgerissene Differenz zum Andern über-

¹² Vgl. „Wir dürfen überhaupt nicht nach der Möglichkeit des Sittlichen fragen, sondern müssen uns darauf besinnen, ob wir nicht tatsächlich das in uns bemerken, wodurch unser Sollen sich der Art des natürlichen Lebens widersetzt.“ (37)

wunden. „Also in dem Moment des Vertrauens wissen wir uns abhängig und selbständig zugleich.“ (110) Solchermaßen sozial vermittelte Religion ist für Herrmann nichts anderes als die hinsichtlich ihrer Struktur notwendige, hinsichtlich ihres Vollzugs kontingent-faktizitäre Form der Gewissheit individueller innerer Lebendigkeit. Der Lebens-, Religions-, Sittlichkeits-, Wollens- und Individualitätsbegriff konvergieren also und explizieren sich wechselseitig.

Mit der Verknüpfung von Konstitutionstheorie und Vergewisserungstheorie in einer Theorie individueller Lebendigkeit wird der Lebensbegriff methodologisch an die Erste-Person-Perspektive rückzubinden versucht. In dieser und nur in dieser sollen die Struktur vernünftiger Allgemeinheit (des Sittengesetzes) und der Vollzug individueller, tätiger Lebendigkeit konvergieren. Sie bildet sich praktisch aber nur in der Sphäre der sozialen Interaktivität, also in Ich-Du-Relationen. Allerdings zeigt schon eine Analyse dieser Theorie, dass ihr Aufbau nicht möglich ist ohne die Mitführung einer Dritte-Person-Perspektive, einer Ich-Es-Perspektive, die innerhalb der Theorie dann freilich als naturale permanent weggearbeitet werden muss. Die Naturalität des Lebens kommt so in den doppelten Status der impliziten Voraussetzung und des wegzuarbeitenden Andern, das als solches darum allerdings vollzugspraktisch wie theoretisch negiert werden muss.

Die Linien von Wilhelm Herrmanns Lebenstheorie konvergieren also in einer Theorie des Vollzugs von individueller Identität als ethisch-religiöser Selbstgewissheit. Abgesehen von ihrem konkreten sozialen Entstehungszusammenhang kann in dieser Theorie Andersheit, Alterität, immer nur als Naturalität, d.h. als als wegzuarbeitendes starkes, oder als stufenartig zu integrierendes schwaches Anderes zu stehen kommen.¹³ Das von der Theorie konstruierte Subjekt hat darum zugleich antagonistisch-repressive, wie – wiederum abstrahiert von jenem Entstehungszusammenhang – solipsistische Züge. In dieser Doppelung ‚funktioniert‘ die Theorie, solange individuelle Sinnvergewisserung als die eigentliche und wahre Bühne der Integration kognitiver, gesellschaftlicher und ontologischer Widersprüche und Spannungen plausibel ist. So plausibel es ist, alle diese Widersprüche letztlich in der religiösen Kontrafaktizitätsgewissheit von Freiheit kulminieren zu lassen, so wenig ist erkennbar, inwiefern die so konzipierte Synthese eine differenzierte Bearbeitung jener Differenzen und Widersprüche wieder freizu-

¹³ Vgl. die mutatis mutandis auch auf Wilhelm Herrmann zutreffende Ritschlanalyse Falk Wagners: „Die Selbständigkeit des Geistes verflüchtigt sich zu einer von der Natur abstrahierenden subjektiven Geistigkeit, der die gleichwohl bestehende Natur zum Gegner werden muss. Folglich kann die geforderte Unabhängigkeit des Geistes *von* der Natur nur durchgehalten werden, wenn er sich fortlaufend *gegen* die Natur wendet.“ *F. Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, S. 113.

setzen vermag. Anders gesagt: Lässt der in Herrmanns Religionstheorie eingelegte Gedanke, dass Gott als der dem Vollzug menschlicher Selbstgewissheit immer schon zuvorkommende wahrhaft ‚starke‘ Andere zu denken ist, es auch zu, dass mit dem dies innewerdenden Menschen auch dessen – z.B. jüdischer oder atheistischer – Nebenmensch, der dieses Sachverhalts nicht, jedenfalls nicht in der gleichen Deutungsweise innezuwerden bereit oder in der Lage ist, oder jene naturaleren Formen des Lebens die ihnen gemäße Anerkennung finden?

Angesichts ihrer Fokussierung auf die individuelle Sinnsynthese und deren Exklusionslogik hinterlässt Herrmanns Theorie, was ihre inneren und äußeren Pluralismus- und Alteritäts-Integrationspotentiale angeht, einen zwiespältigen Eindruck. Man kann diese Ambivalenz bis in die Begründungslogik des religiösen Bewusstseins selbst hineinverfolgen, indem man fragt, ob die kontrafaktizitäre Gewissheit, die im religiösen Erlebnis psychisch erlebbar geschenkt werden soll, sich als solche von der Inanspruchnahme doch immer schon gegebener unmittelbarer Selbstidentität wirklich zweifelsfrei unterscheiden lasse. Inhalt solchen religiösen Erlebens müsste jedenfalls nicht nur die Faktizität der Selbstübereinstimmung, sondern auch die Faktizität der Differenzerfahrung von sich selbst sein, die den theologisch-seelischen Abgrund aufdeckt, der darin besteht, dass die Sünde nicht als das ‚naturale‘ Andere, sondern als das Ureigene des Menschen, als ‚Kultur‘ zu bestimmen ist.

Diesen solchermaßen dogmatisch formulierbaren Sachverhalt kann man auch kognitionstheoretisch und methodologisch wenden. Herrmanns Theorie der Selbstdurchsichtigkeit des Selbst changiert zwischen der konstitutiven Betonung voluntativer sittlicher Energie, die mit der Überwindung starker antagonistischer Kräfte verbunden ist („Selbstbeherrschung“), auf der einen Seite, insbesondere in bezug auf den praktischen Akt, und dem Gestus eines eher anamnetischen Innewerdens fundamentaler Bewusstseinsstrukturen, der insbesondere die Theorieebene bestimmt, auf der anderen. Die Theorie setzt zur Erzeugung von Plausibilitäten auf selbstevidente Vernunftstrukturen, deren Durchsetzungskraft sie in der Praxis, wo jene starken Willenskräfte erforderlich sein sollen, wiederum eher zurückhaltend bewertet. Der Gestus der Theorie und derjenige der von ihr beschriebenen Praxis stehen zu einander im Verhältnis eines gewissen wechselseitigen performativen Widerspruchs.

III. Selbstheilendes Leben. Kulturethische Lebenskonzeptionen: Albert Schweitzer und Emanuel Hirsch

Die durch den Weltkrieg induzierte Kulturkrise führt bei den protestantischen Religionsintellektuellen u.a. zu einem Plausibilitätsverlust von vorwiegend individualethischen Grundlegungen der Theologie, wie sie Wilhelm Herrmann in seiner Ethik am Vorabend des Krieges 1913 noch einmal hinausgehen ließ, ungeachtet der massiven Kritik, die etwa Ernst Troeltsch bereits an der Erstauflage geübt hatte.¹⁴ Zwei prägnante – und kontroverse – Vertreter einer solchen krisenreaktiven kulturethischen Wendung der lebenstheoretischen Begründung der Religionstheorie sollen nun kurz zu Wort kommen.

1. Albert Schweitzer – oder: das Leben als ärztliche Selbsthingabe

Albert Schweitzers religiös konnotierte Lebensphilosophie ist Teil seiner Ethik der Kultur, die er 1923/24 veröffentlicht.¹⁵ Wilhelm Herrmann ist in ihr einer der „Kant-Epigonen“ am „Ausgang“ des langen und aus Schweitzers Sicht vorläufig verlorenen „abendländischen Ringens um Weltanschauung“,¹⁶ das in die Kulturkrise der Gegenwart mündet. Paradigmatischer Exponent dieser Krise und in gewisser Weise ihr Höhepunkt sind für ihn nicht Neukantianer wie Herrmann oder Cohen, sondern der radikale Friedrich Nietzsche. „Die ersten Entwürfe dieser Kulturphilosophie gehen auf das Jahr 1900“ (13) und hier speziell auf die Auseinandersetzung mit Nietzsche zurück.¹⁷ Nietzsche und die von ihm ausgelöste intellektuelle Bewegung scheint für den jungen Albert Schweitzer das ebenso faszinie-

¹⁴ Vgl. E. Troeltsch, Grundprobleme der Ethik, in: *ders.*, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (GS II), Tübingen 1913, S. 552–672.

¹⁵ Die folgende Darstellung beruht auf meinem Beitrag: Theologische Ethik nach Nietzsche. Zum ‚Aristokratismus‘ protestantischer Ethik im 20. Jahrhundert, in: Ästhetik und Ethik nach Nietzsche, hg. von V. Gerhardt und R. Reschke (Nietzscherforschung Bd. 10. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft) Berlin 2003, S. 81–100.

¹⁶ Schweitzer, Kultur und Ethik, a.a.O., S. 268–272. Die Seitenangaben ohne nähere Bezeichnung im Text und in den Anmerkungen dieses Abschnitts beziehen sich auf dieses Werk.

¹⁷ Vgl. A. Schweitzer, Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur, in: *ders.*, Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten (hg. von H. W. Bähr) (1966), München 1997, S. 13–31. Zur Bedeutung von Nietzsche für Schweitzer vgl. H. Lenk, Schweitzer – ein Gegenspieler von Nietzsche? Reflexionen aufgrund von Tagebüchern, in: *ders.*, Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität (Forum Humanität und Ethik, hg. von *ders.*, Bd. 1), Münster/Hamburg/London 2000, S. 61–94; H. Kress, Religiöse Ethik als Impuls kultureller Erneuerung. Die Auseinandersetzung Albert Schweitzers mit Friedrich Nietzsche und ihr Ertrag für eine heutige Ethik der Kultur, in: R. Brüllmann/H. Schützeichel (Hg.), Leben in der Kultur (Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung Bd. 4), Weinheim 1995, S. 9–33.

rende¹⁸ wie alarmierende Menetekel einer Entethisierung, Enthumanisierung der Gegenwartskultur gewesen zu sein. Nietzsches „Wille zur Macht“-Philosophie und die imperiale „Realpolitik“ des Kaiserreichs interpretieren sich für ihn wechselseitig.¹⁹

Beide Phänomene deutet er als Indizien des Verlusts einer kardinalen ethischen Selbststeuerung und damit zusammenhängend eines Zentrierungsverlusts der modernen Kultur. Diesen Steuerungs- und Einheitsverlust wiederum wertet Schweitzer als Zeichen einer eklatanten kulturpraktischen Gestaltungsschwäche der für ihn relevanten intellektuellen Eliten: „Ich hatte erwartet, daß die Religion und die Philosophie miteinander kraftvoll gegen Nietzsche auftreten und ihn widerlegen würden. Dies ereignete sich nicht. Wohl sprachen sie sich gegen ihn aus. Aber meinem Empfinden nach vermochten sie es nicht und suchten sie es nicht, die ethische Kultur in so tiefer Weise zu begründen, wie es der Kampf, den Nietzsche gegen sie führte, erforderte.“²⁰

Auch wenn man diese viele Jahrzehnte später niedergelegte Erinnerung nicht auf die Goldwaage legen will, am Text der Kulturphilosophie belegbare Tatsache ist, dass ein wesentliches Motiv für die Ausarbeitung der Kulturphilosophie auf dieser Ebene der kulturpraktischen und näherhin durchaus kulturstrategischen Intentionalität zu suchen ist.²¹ Die „fundamentale Frage...“, die Schweitzer mit seiner Kulturphilosophie zu beantworten sucht, lautet: „... wie eine Dauer habende, tiefere und lebendigere Kultur aufkommen könne.“²²

Diese kulturpraktischen Motive bilden nicht nur den Entdeckungszusammenhang seiner Kulturphilosophie und ihrer zentralen Lehre von der „Ehrfurcht vor dem Leben“, sondern sie stehen tatsächlich auch hinter ihrer systematischen Theoriestruktur, die auf diese Formel konzentriert ist. Mit seiner „Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben“ erhebt Schweitzer vor allem gegenüber dem Antipoden Nietzsche erkennbar den Anspruch auf Theorieüberlegenheit im Bereich einer Tiefendiagnostik und Orientierung der Gegenwartskultur. Darum soll die Ehrfurchtslehre gerade nicht nur wissenschaftliche Theorie sein, sondern – wie Schweitzer noch 1923 in der Sprache der Jahrhundertwende sagt: – „Weltanschauung“ (63). Das zentrale Qualitätskriterium, dem diese sich selbst unterwirft, ist, ob und in welchem

¹⁸ Vgl. noch beim alten Schweitzer: „Als das Vollendetste in deutsch sehe ich Luthers Bibelübersetzung und Nietzsches ‚Jenseits von Gut und Böse‘ an.“ *A. Schweitzer*, *Aus meinem Leben und Denken*. 101.–150. Tausend, Hamburg 1954, S. 80.

¹⁹ Vgl. – allerdings wiederum in der Rückblicksperspektive – *Schweitzer*, *Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben*, a.a.O., S. 16.

²⁰ A.a.O., S. 15.

²¹ Der ursprünglich geplante Titel des Werkes war: „Wir Epigonen“. A.a.O., S. 17.

²² A.a.O., S. 19.

Maße sie die „zur Begründung und Aufrechterhaltung von Kulturidealen notwendigen Energien“ (22) hervorbringt.

Der von Schweitzer mit geradezu prophetischem Selbst- und Entdeckerbewusstsein vorgetragene²³ Anspruch, mit der Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben das allen vergleichbaren kulturethischen Entwürfen überlegene Programm zur Lösung aller fundamentalen Kultur- und Lebensfragen gefunden zu haben, ist aus seiner Sicht durch eine Gedankensequenz gedeckt, die sich folgendermaßen rekonstruieren lässt:

(1.) Alles metaphysisch-theoretische Letztbegründungsdenken gehe ins Leere. An seine Stelle sei die – ihrem Anspruch nach – nichtmetaphysische Feststellung eines „universellen Willens zum Leben“ zu setzen: „Die letzte Einsicht des Erkennens ist [...], daß die Welt uns eine in jeder Hinsicht rätselhafte Erscheinung des universellen Willens zum Leben ist.“²⁴ Damit soll die Kulturphilosophie (und mit ihr die Ethik) auf einen, wie Schweitzer meint, empirisch-deskriptiven und selbstevidenten Grundgedanken gestellt werden.

(2.) Dieser universelle Wille zum Leben, den Schweitzer auch „unendlicher Geist“ (88) nennen kann, erscheine in einer zweifachen Form: Er tritt uns „in der Natur [...] als rätselhaft schöpferische Kraft entgegen“ (ebd.); und „in unserem Willen zum Leben erlebt er sich in uns als welt- und lebenbejahendes und als ethisches Wollen.“ (Ebd.) Unerachtet der zumindest kryptospekulativen Obertöne ist für die Theoriesignatur wichtig, dass dieser Gedanke rein analytisch, als reflexive Selbstbeziehung des als evident-erfahrbar gegeben vorausgesetzten Phänomens des Lebenswillens selbst, gedacht werden können soll.²⁵

(3.) Das begreifende Denken, oder auch „Weltanschauung“ (88), vollziehe diese letztere, ursprüngliche reflexive Selbstbeziehung des Willens zum Leben nach. Darum und insofern sei alle Weltanschauung „Lebensanschauung“ (88f.). „In mir ist der Wille zum Leben wissend von anderm Willen zum Leben geworden. Sehnen, zur Einheit mit sich selbst einzugehen, universal zu werden, ist in ihm.“ (334)

(4.) Da das Denken also zugleich Wollen sei, entspreche es sich selbst, indem es die reflexive Selbstbeziehung des universellen Willens zum Leben

²³ Vgl.: „Ich glaube der erste im abendländischen Denken zu sein, der dieses niederschmetternde Ergebnis des Erkennens anzuerkennen wagt und in bezug auf unser Wissen von der Welt absolut skeptisch ist, ohne damit zugleich auf Welt- und Lebensbejahung und Ethik zu verzichten.“ (86)

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. den nietzscheanisierenden Aphorismus: „Ein Schiffbrüchiger ist der Wille zum Leben, der über die Welt wissend werden will; ein kühner Seefahrer der Wille zum Leben, der über sich selbst wissend wird.“ (301).

als ethischen Imperativ denke – und eodem actu praktiziere als „Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben“ (89).

(5.) Die im metaphysisch-theoretischen Denken nicht zugängliche Sinnerfahrung und Sinnerfüllung, mithin Lebensgewissheit, werde so durch den praktischen Vollzug des Gedankens der Ehrfurcht vor dem Leben möglich: „Mein Leben trägt seinen Sinn in sich selber. Er liegt darin, daß ich die höchste Idee lebe, die in meinem Willen zum Leben auftritt [...], die Idee der Ehrfurcht vor dem Leben. Daraufhin gebe ich meinem Leben und allem Willen zum Leben, der mich umgibt, einen Wert, halte mich zum Wirken an und schaffe Werte.“ (Ebd.)

(6.) Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben soll damit eine Gesinnungsethik der Lebensbejahung sein, die „nur dadurch möglich ist, daß ich mich selber an anderes Leben hingebe“ (90). Dabei müsse jenes andere Leben notwendig als über das menschliche hinausreichend gedacht werden; denn: „Zur Absolutheit gehört die Universalität. Gibt es wirklich ein Grundprinzip des Sittlichen, so muß es sich irgendwie auf das Verhalten des Menschen zum Leben als solchem, in allen seinen Erscheinungen, beziehen.“ (199)

(7.) Solche denkend-praktische Selbstentsprechung durch Selbsthingabe an alles Leben sei wiederum einer theologischen Deutung zugänglich: „Ich lebe mein Leben in Gott, in der geheimnisvollen ethischen Gottespersönlichkeit, die ich so in der Welt nicht erkenne, sondern nur als geheimnisvollen Willen in mir erlebe. Das voraussetzungslose Vernunftdenken endet also in Mystik.“ (90)

Schweitzer war der Auffassung, dass diese solchermaßen begründete Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben voraussetzungslos und darum universalisierbar sei; dass sie darum zugleich die Grundanliegen der aufklärerischen Menschenrechtstradition auf einer dem zeitgenössischen Denken und Erleben plausiblen, vernünftigen Basis zu reformulieren erlaube²⁶ und darüber hinaus den entscheidenden ethischen Kulturfortschritt über die traditionelle Moderne hinaus ermögliche, weil sie auch die nichtmenschliche Kreatur miteinbeziehe. Allein diese Ethik der Lebensbejahung sollte sich darum anheischig machen können, jene „Kulturenergien“ (353) freizusetzen, derer es bedürfe, um die „Umgestaltung des modernen Staates in den Kulturstaat“ (365) einzuleiten.

Seinem Antipoden Nietzsche, dem er ausdrücklich „einen Platz in der ersten Reihe der Ethiker der Menschheit“ (263) zuschrieb, sah sich Schweitzer vor allem in der auch von Kant schon geteilten, gemeinsamen Einsicht verpflichtet, dass „Ethik ihrem eigentlichen Wesen nach Selbstvervoll-

²⁶ Vgl. 93.

kommnung sei“ (ebd). Seine eigene Ethik hielt er derjenigen Nietzsches gegenüber jedoch insofern für entscheidend überlegen, als sie „in höherer Lebensbejahung“ (264) bestehe, weil sie diese dialektisch als denkerisch-sittliche Selbstbeziehung des Lebenswillens zu denken vermöge und darum das Ethische „weder in der Lebensverneinung noch in Lebensbejahung, sondern [als] eine rätselhafte Verbindung beider“ (268) zu bestimmen und zu erkennen erlaube. Sein stärkstes Argument im Weltanschauungskampf gegen Nietzsche bzw. gegen die degenerierte Impotenz der ethischen Eliten ihm gegenüber und zugleich seine Antwort auf die Plausibilitätsproblematik des protestantischen Ethos ist die bewusste und gewissermaßen autopersuasive Simplizität seines neuen kategorischen Imperativs: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“ (330)

Die Beherzigung dieses Leitspruchs hat Schweitzer konsequent in ein Ethos übersetzt, das ein Leben für andere mit exemplarischem Anspruch sein sollte – und darum geführt in der Verschneidungszone menschlich-kultureller Zivilisation und der Sphäre natural-vitaler Selbstbehauptung. In dieser Deckung und Deckbarkeit der Theorie durch die eigene Lebenspraxis dürfte Schweitzer zugleich auch einen praktischen Überlegenheitsbeweis seiner eigenen Ethik gegenüber der Kulturethik Nietzsches, aber auch gegenüber derjenigen von dessen kontrapunktischem Vorgänger Schopenhauer erbracht gesehen haben. Denn: „Interessant ist, daß jeder von beiden anders lebt als seine Lebensanschauung lautet. Schopenhauer ist nicht Asket, sondern Bonvivant, und Nietzsche ist nicht Herrenmensch, sondern ein Zurückgezogener.“ (267)

Vergleicht man nun Albert Schweitzers Lebenslehre mit derjenigen von Wilhelm Herrmann, dann zeigt sich geradezu eine Symmetrie. Beide betrachten als zentrales Problem der Ethik und der Gegenwartskultur das Lebensverständnis und -verhältnis und darin näherhin das Verhältnis von biologischem bzw. naturalem zu kulturell-geistig-ethischem Leben, welches letztere beide als individuell-personales Leben denken. Ethik ist Konstitutions- bzw. Vervollkommnungstheorie des geistig-kulturellen Individuums. Aber während W. Herrmann das Verhältnis des personalen Geistes zur Natur unter dem Gesichtspunkt der Arbeit, verstanden als Vollzug herrscherlicher (und zugleich selbstbeherrschter) Aufhebung bzw. Überführung von Naturalität in kulturelle Geistigkeit, sieht, denkt Schweitzer es unter der Ägide von Hingabe. Natur ist ihm darum, anders als für Herrmann, auch nicht wegzuarbeitendes Ding- d.h. Es-Sein, sondern zu bejahendes ‚Du-Sein‘. Während Herrmann in Kauf nimmt, dass sein Lebensbegriff das organische Leben geradezu kategorisch ausschließt, um nur an der Stelle der eigenen physisch-biologischen Vitalität eine Ausnahme zu machen, nimmt Schweitzer die durch Äquivokation erzeugte Paradoxie in Kauf, dass der Lebensbegriff in seiner Grundformel biologisch-organisches Leben im all-

gemeinen und geistig-personales Leben zugleich differenziert und gleichsetzt: Die Differenz, die das geistig-personale Leben durch den Vollzug des Gedankens, selbst auch – biologisch-organisches – Leben zu sein, erzeugt, geht in diesen Gedanken gerade nicht ein. Die geistige Differenzierung wird vielmehr durch den praktisch-ethischen Akt der Lebenshingabe, der in diesem Gedanken angelegt ist, kompensiert.

Den naturalen Objekten wird im Akt solcher Hingabe eine Personalität zuteil, die sie an sich selbst jedoch gerade nicht zu reproduzieren vermögen. Zum Zweck dieser Kompensation bedarf es bei Schweitzer des Gottesgedankens. Indem Gott als der absolute personale Weltwille gedacht wird, können seine nichtpersonalen Geschöpfe als an ihm unbewusst partizipierend gedacht werden. Präsent wird diese Implikation in der denkenden Selbsthingabe des Menschen – an die Natur, bzw. genauer und primär: an die leidende Naturalität im andern Menschen. Die praktische Pointe von Schweitzers Lebensethik ist keine bio- und tierethische, sondern gewissermaßen eine medizinethische. In dieser Konkretion wird die Aporie jener Doppelbesetzung des Lebensbegriffs ebenso stillschweigend wie buchstäblich zu heilen versucht.

Solche Ausführung von Konvivenz als Medizinethik kann die Einseitigkeit der Logik des Arzt-Patient-Verhältnisses, und damit eine elitäre Struktur der Stärke-Schwäche, ja Subjekt-Objekt-Verteilung, nicht übersehen machen. Sie wird von Schweitzer zu kompensieren versucht durch einen – freilich ihrerseits wiederum elitaristisch formulierten – Gerechtigkeitsgedanken: „Eine unheimliche Lehre raunt mir die wahre Ethik zu. Du bist glücklich, sagt sie. Darum bist du berufen, viel dahinzugeben. Was du an Gesundheit, an Gaben, an Leistungsfähigkeit, an Erfolg, an schöner Kindheit, an harmonischen häuslichen Verhältnissen mehr empfangen hast als andere, darfst du nicht als selbstverständlich hinnehmen. Du mußt einen Preis dafür entrichten. Außergewöhnliche Hingabe von Leben an Leben mußt du leisten.“ (344) In der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben steckt ein gewissermaßen medikalisierte kantianischer Kern.

2. Emanuel Hirsch – oder: Das Leben als sich im intellektuellen Willen selbst therapeutisch erlösendes

Während Schweitzers Kulturethik während mehrerer Jahre, ja Jahrzehnte während, vor und nach dem Ersten Weltkrieg entstanden ist, entstammt Hirschs sozialetische Schrift „Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht“²⁷ der unmittelba-

²⁷ E. Hirsch, *Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht*, Göttingen 1922; Seitenangaben ohne nähere Bezeichnung im Text und in

ren Nachkriegszeit. Am „sechsten Jahrtage des Kriegsausbruchs“ (4), wie er im Vorwort vermerkt, also am 14. August 1920, gibt der Göttinger Privatdozent für Kirchengeschichte Emanuel Hirsch seine gut 160 Druckseiten starke Schrift dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in den Druck. Sie erscheint praktisch unverändert 1922 in zweiter Auflage (3. Tsd.) und als „viertes Tausend“ in dritter Auflage 1925.

Ihr Anlass ist nicht eine im Krieg zum Ausbruch gekommene tiefgreifende Krise der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie in Schweitzers (und vieler anderer Intellektueller) Wahrnehmung besteht, sondern eine politische Krise, nämlich die Kriegsniederlage Deutschlands und der aus Hirschs Sicht damit verbundene zumindest partielle Verlust nationaler Souveränität. Diese Krise freilich hält er für ähnlich tiefgreifend wie Schweitzer jene allgemeine Kulturkrise, und ähnlich wie dieser verfolgt er mit seiner Schrift nicht lediglich wissenschaftliche Ziele (der politisch-historischen Analyse), sondern vor allem gesellschaftspolitische.

Und auch im Falle von Hirschs Schrift, wenn auch auf ganz andere Weise als bei Schweitzer, wird dieses gesellschaftlich-therapeutische Anliegen zumindest teilweise, wie gleich zu zeigen sein wird, in einer medizinischen Semantik präsentiert; außerdem korrespondiert ihm – wie bei Schweitzer, wenn auch nicht aus der Perspektive des Arztes, sondern aus der des Patienten, auf eigentümliche Weise ein konkreter biographischer medizinischer Bezug. Es war ein starkes Augenleiden, das Hirsch die ersehnte persönliche Kriegsteilnahme verwehrt hatte.²⁸ Verfasst wohl im Winter 1919/20, diente der Text im Sommer 1920 als Vorlesungsmanuskript. Der Autor verfolgt damit unmittelbar auf die durch „eine große Verwirrung“ (5) bestimmte Gegenwart bezogene diagnostische Absichten:

„Wir wissen nicht, welchen Weg wir jetzt gehen müssen, um eine Zukunft überhaupt zu haben. Denn wir haben verschiedene Begriffe von Gut und Böse, von Gerechtigkeit und Liebe, von Volk und Gemeinschaft, von Schicksal und Geschichte, von Menschheit und Gott.“ (Ebd.) Der Volkskörper liegt krank darnieder, weil er, solchermaßen irritiert, seine Kräfte nicht gebündelt hat und mit sich selbst uneins ist. „Nur ein Gefühl, der Schmerz um Deutschlands Schicksal, für die Edleren unter uns der tiefste ihres Lebens, ist uns allen gemeinsam“ (ebd.). Aussichten auf Besserung gibt es vorderhand nicht, denn geschichtliche Taten sind dem Niederge-

den Anmerkungen dieses Abschnitts beziehen sich auf dieses Werk. Vgl. zu diesem Text und ihrem werkgeschichtlichen Kontext meine Habilitationsschrift: Karl Barths Praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (BHTh 115), Tübingen 2000, S. 90–109, bes.: S. 90–101.

²⁸ Auch noch die dritte, 1925 erschienene Auflage von „Deutschlands Schicksal“ ist „Herrn Prof. Dr. med. Karl Stargardt, Oberarzt an der Universitäts-Augenklinik in Bonn...“, der Hirsch 1917 durch Operationen vor drohender Erblindung gerettet hatte, „...in unveränderter Dankbarkeit aufs neue zugeeignet“.

streckten verwehrt. „Allein dadurch, daß sie alle ohne Unterschied der Gesinnung und Überzeugung unter dem gleichen schweren Druck von außen stehen, wird ein Haufe uneiniger Menschen ein Volk. Je Grausameres und Beschämenderes unsre derzeitigen Gewalthaber uns Deutschen antun werden, um so eher dürfen wir hoffen auf die Stunde, da der Deutsche den Deutschen versteht.“ (Ebd.) „Erst wenn jene Stunde da ist, wird sich zeigen, wozu das gut ist, was wir jetzt allein leisten können: das stille ernste Nachdenken, durch das wir nicht unserm Volk, sondern allein uns selber zur Klarheit helfen. Denn in jener Entscheidungsstunde wird Deutschland nach rechten Männern verlangen, die einen unbestechlichen Blick für Tatsachen, eine klare Erkenntnis der Gesetze alles geschichtlichen Zusammenlebens von Menschen und den schlichten wahrhaftigen Willen besitzen, sich unter diese Erkenntnis auch zu beugen und aus ihr zu lernen, was sie wollen sollen. Nur wenn es sie im rechten Augenblick wirklich findet, wird Deutschland den schweren Weg in die Höhe sich wieder bahnen. Daß solche Männer in der Stille [...] unter unsrer Jugend heranreifen, um da zu sein, wenn man sie braucht, das muß heut das einzige Ziel aller auf die Zukunft gerichteten Arbeit sein.“ (5f.) „Wir dürfen uns [...]“, heißt es nach diesen einleitenden Sätzen im Schlussteil des Buches „[...] des Gesichtes erinnern, an dem der Profet Ezechiel seinen Glauben an die Zukunft des vernichteten und verschleppten Volkes Israel aufrichtete, des Gesichtes vom Feld voller Totengebeine, die lebendig werden durch den Geist des Herrn. Der unsichtbare Odem des Geistes wird auch heut und morgen seine belebende Kraft erweisen. Nur freilich, er muß dazu wehen, wehen durch unsre Herzen.“ (146)

Schon die rhetorische Metaphorik der Rahmenteile der Schrift zeigt an, dass wir uns in einem gegenüber demjenigen bei Wilhelm Herrmann deutlich gewandelten Denkszusammenhang befinden. Neoidealistische Elemente verbinden sich hier mit existenzialphilosophischen Anleihen zu einer organistischen Geschichtstheologie. Die Organismusmetaphorik bietet dabei ihrerseits den Anhalt für die medizinale Semantik. Die bürgerkriegsartigen Verhältnisse der unmittelbaren Nachkriegszeit und der neue demokratische Pluralismus der Weimarer Verfassung werden als innere Zerfallenheit des nationalen Kollektivkörpers verstanden. ‚Hellsichtige Diagnose‘ soll als das wichtigste Mittel der (Selbst-)Therapie eines durch Zwielicht sich blenden lassenden und darum in sich zwieträchtigen Kollektivleibes verstanden werden. Auf eigentümliche, subtextuelle Weise fließen in diese Zeichnung der politischen Problematik und des vorgeschlagenen Lösungsversuchs die Züge der biographischen Situation des Autors ein.

Ähnlich wie Albert Schweitzer traut auch Emanuel Hirsch dem Denken eine lebens- und handlungsbestimmende Kraft zu, aus dem sich der performative Gestus auch seiner Schrift erklärt. Aber bei Schweitzer ist es das

starke ärztliche Individuum, das die Zerfallenheit der Natur und seiner selbst mit der Natur heilt, indem es ihr in der Selbsthingabe Gerechtigkeit widerfahren lässt. Der Leib des heroisch-selbstlosen Einzelnen und der universale Weltkörper der Natur werden in Schweitzers Konzept unmittelbar aufeinander bezogen, und genau so kann jenem diese zur leiblichen Heimat werden. Das ist bei Hirsch anders. Hier wird das Andere des individuellen Körpers nicht als universaler Naturleib gedacht, in den hinein die Inkorporation des Menschen stattfinden kann und muss. Nicht die Natur ist hier Universalitätsreferent, sondern der Geist. Aber der Geist konstituiert sich nicht mehr durch Abarbeitung an der Natur als seinem Es-artig anderen. „Was ist Naturbeherrschung anderes als Unterwerfung des sinnlos Zufälligen und Unvernünftigen unter die Macht der Vernunft?“ (27) Diese Konstellation des 19. Jahrhunderts, „dessen größtes Erlebnis die technische Eroberung der Welt durch den die Wissenschaft in die Tat umsetzenden Menschen war“ (ebd.), ist nicht mehr zeitgemäß. Denn sie wirkt auf den Geist zurück, dessen Tun dadurch den Charakter abstrakter technischer „Rationalisierung“ (ebd.) annimmt. „Die technischen Entdeckungen und Fortschritte bewegen uns kaum mehr, als wenn sie vor tausend Jahren geschehen wären. Wir ringen mit den Problemen des Gemeinschaftslebens. Aber der Geist, mit dem wir an die Probleme gehn, ist noch ganz der alte. Die einmal zur Macht gelangte Auffassung des Geschichtlichen ist geblieben. Wir wollen unser Gemeinschaftsleben rationalisieren, d.h. das zufällig Gewordene den allgemeinen Ideen der Vernunft untertänig machen. Eben das ist der Sinn des so beliebt gewordenen Schlagworts ‚Organisation‘“ (28).

Auch Hirsch denkt, wie sich hier abzeichnet, in einer dualistischen Matrix. Aber sie wird durch die Konzeption zweier antagonistisch angesetzter Rationalitäts- bzw. Geistbegriffe bestimmt. Gegen einen mechanisch-abstrakten Rationalitätsbegriff setzt Hirsch einen Geistbegriff, dessen Leitfigur die der Geschichte und hinter dieser der von ihr her verstandene Begriff des Lebens ist. Dabei wird jedoch, wie nun kurz zu zeigen sein wird, genau wie bei Herrmann und Schweitzer der Lebensbegriff doppelt besetzt: Er ist zum einen als das naturale Leben bestimmt, das dort wie hier als Kampf, als Antagonismus von Kräften, aus deren jeweiligen Agglomerationssummen sich das faktizitär-zufällige „Schicksal“ der einzelnen Lebewesen ableitet, gedacht ist. Zum andern aber ist Leben reflexives Leben, also Geist, und nur darin Lebendigkeit, und dies wird es gerade im Vollzug der Reflexion auf seine schicksalhaften Bedingungen. Im Vollzug solcher Reflexion wird nämlich aus dem Schicksal die Geschichte des – individuellen oder kollektiven – Individuums, das solchermaßen reflektierend zum reagierenden und darin immer auch agierenden Subjekt seiner Geschichte werden sollte.

Zwar führt solche Reflexion ihrerseits nur zur Einsicht in die Zufälligkeit und geschichtliche Kontingenz von Wertmaßstäben: „*Ein zufällig-geschichtliches Individuum in einer zufällig-geschichtlichen Lage trifft auf Grund zufällig-geschichtlich gewordener Begriffe eine Wahl zwischen verschiedenen ihm möglichen Handlungen.*“ (16) Gleichwohl liegt im Akt solchermaßen kontingenz-reflexiven Handelns die Inanspruchnahme der „Gewißheit [...]“ seiner „[...] Bezogenheit auf ein Ewiges“ (17), die ihren Anhaltspunkt in der Spontaneität eben dieses Reflexionsaktes selbst hat. Hirsch fasst diese transzendente Handlungsgewissheit des Geistes in bewusst metaphysisch-religiöser Diktion: „*Der Geist trägt in seiner Evidenz die Gewißheit seiner Wesensbeziehung auf die letzte ewige Notwendigkeit und Wahrheit unverlierbar in sich und gewinnt durch Vollziehung jeder rechten Erkenntnis einen annähernden, symbolischen Ausdruck für eine überbegriffliche Wahrheit.*“ (19) Seine eigene „Spontaneität“, der er im Moment solchen Handelns innewird, schiebt der Geist auf die absolute Spontaneität Gottes zurück: „Jenseits all seines Lebens, hat der Menschengeist Halt, Leben und Schöpferkraft. So steht über aller Menschengeschichte als ein Geheimnis, ohne das man doch nichts verstehen kann, als ein Unsichtbares, dem das Auge sich doch nicht entziehen kann, der Gottesgedanke.“ (20)

Die Formulierung erinnert an Fichtes in der Wissenschaftslehre von 1801 erstmals gebrauchte Formel vom Selbstbewusstsein als „Aktivität, der ein Auge eingesetzt ist“.²⁹ Durch die Einzeichnung in die Spannung von faktizitärer Kontingenz und Absolutheit wird sie bei Hirsch zur Basisidee einer theologischen Geschichtsphilosophie, die zugleich Konstitutionstheorie individueller Subjektivität ist: „*Die Geschichte ist ihrem Wesen nach nicht Verwirklichung der Herrschaft der Idee, sondern Offenbarung und Entfaltung mannigfaltigen individuellen Lebens, das sich durch kritische Beziehung auf die Idee in die Einheit des Menschlichen eingeordnet hat.*“ (31) Nur sich auf vernünftige Allgemeinheit hin überschreitendes, mithin nur sich (in diesem Sinne) ethisch reflektierendes Leben ist lebendiges, geschichtliches Leben.

Entscheidend für Hirschs Lebens- bzw. Geschichtskonzeption ist nun, dass er die Selbstbeziehung individuellen Lebens auf das Allgemeine der Idee als unmittelbaren und spontanen, gleichsam naturhaft-organischen Selbstvollzug denkt. Individualität wird sich ihrer selbst nur im Medium einer spontanen Selbstvergemeinschaftung der Einzelsubjekte ansichtig. Damit aber droht die Gefahr, dass die Rede von Individualität auf diese Weise

²⁹ Vgl. D. Henrich, Fichtes ‚Ich‘, in: ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, S. 57–82, hier: S. 75.

zu einer bloßen Behauptung wird, die in der Realität keine erkennbare Dekkung mehr hat. Dieser Gefahr sucht Hirsch zu wehren, indem er zwischen zwei elementaren Formen der (unmittelbaren) Vergemeinschaftung von individueller Subjektivität unterscheidet: der sozialen im Volk bzw. Staat und der religiös-ethischen „Gemeinschaft der Gewissen in Gott“ (60) als der universalen, einen „geistigen Menschheitskirche“ (ebd.). Beide Formen werden sodann jedoch aufeinander bezogen: „Je ernster die einzelnen ihre Hingabe an die irdische Gemeinschaft nehmen, desto stärker wird sich nun auch eine vertiefende Rückwirkung auf die Gemeinschaft der Gewissen einstellen. Alles Wissen um Gott und seinen Willen kommt an uns durch Vermittlung der Lebensgeschichte, die wir erfahren. [...] Die unsichtbare Gemeinschaft der Gewissen einerseits, Staat und Gesellschaft andererseits, stehn also in einem Verhältnis lebendiger und inhaltreicher Wechselbedingtheit zueinander.“ (62)

In beiden Vergemeinschaftungsformen kehrt allerdings die Differenz zwischen unmittelbarer und vermittelter Vergemeinschaftung wieder. Im religiös-ethischen Bereich steht der Einheit der universalen Menschheitskirche faktisch die Vielheit empirischer Kirchen gegenüber. Für diese Differenz interessiert sich Hirsch in „Deutschlands Schicksal“ allerdings nicht; stattdessen für die andere: Im Bereich sozialer, politischer Vergemeinschaftung repräsentiert das Volk die unmittelbare Form von kollektiv-individueller Vergemeinschaftung: „So ist ein Volk nicht eine aus allen Volksgenossen zusammengesetzte Genossenschaft, sondern eine lebendige alle ihre Glieder umschließende und bestimmende Einheit.“ (37) Diese Einheit aber wird zum handlungsfähigen Kollektivsubjekt allein durch den Staat: „Erst durch den Staat erhält das nationale Leben Festigkeit und Gestalt, bekommt das Volk einen Willen, wird es zum verantwortlichen und handelnden Wesen.“ (82)

Der Staat ist freilich seinem Wesen nach „Zwangsgewalt“ (81), also durch vermittelte, heteronome Verhältnisse bestimmt. Diese Effekte werden jedoch dadurch gemildert, dass das (jeweilige) Volk dem (jeweiligen) Staat gewissermaßen seine (kollektiv-)individuellen Züge und damit die organisch-unmittelbare Form seiner inneren Vergemeinschaftung mitteilt. Das im Volk präsente individuelle Kollektivleben bedarf mithin der staatlichen Organisation, um überhaupt als solches in geschichtliche Erscheinung zu treten: „Dieses Land und diese Menschen sind in einer Einheit des Lebens und Wollens zu einem selbständigen Ganzen zusammengefaßt, das sich als Gebilde von Eigenart und innerer Geschlossenheit abhebt gegen fremde Einheiten gleichen Ranges. Erst wer den Staat konkret als solches Ganzes sieht, sieht sein eigentliches Wesen.“ (80)

Der Parallelismus der beiden Vergemeinschaftungskonzeptionen impliziert, dass es in der geschichtlichen Wirklichkeit über den Nationalstaat

hinaus keine höheren gesellschaftlichen Synthesen gibt. Er impliziert damit auch, dass Nationalstaaten ihre Interessen nicht durch den Ausblick auf eine solche Synthese schlichten können. Vielmehr herrscht zwischen den Staaten nur die Sprache der Gewalt: „Der Mächtigere wird seinen Willen durchsetzen, nötigenfalls mit Gewalt. Das ist die Wurzel des Kriegs. Durch den Krieg tragen souveräne Mächte unvereinbare Gegensätze in ihren Lebensnotwendigkeiten aus.“ (84f.)

Aus der Rekonstruktion sollten die Umrissse von Hirschs neoromantisch-neoidealistischer, existenzphilosophischer und neokulturlutherischer Vergemeinschaftungskonzeption erkennbar geworden sein, desgleichen ihre antiwestliche, antiliberalen Stoßrichtung. Eine Tendenz zur ‚sozialdarwinistischen‘ Renaturalisierung kollektiver politischer Identitätsvollzüge ist gleichermaßen evident.

Für diese Konzeption ist kennzeichnend, dass sie Lebens-, Geschichts-, Gesellschafts- und Individualitätstheorie sowie Ethik in einem ist oder sein möchte und ebenfalls zugleich Philosophie und Theologie. Sie hat darin die typischen Züge einer Weltanschauungslehre mit universaltheoretischem Anspruch. In diesem Genre sticht sie allerdings durch ihren synthetischen und in gewisser Weise auch antireduktionistischen Charakter hervor. Der Lebensbegriff verbindet sich in diesem Konzeptzusammenhang mit dessen vitalistisch-organisistischen und antirationalistischen Dimensionen, ohne jedoch in ihnen ganz aufzugehen. Denn er ist andererseits mit dem Begriff des Individuellen und damit zugleich mit dem des Geschichtlich-Faktizitären aufs Engste verknüpft.

Genau hier scheint mir der Kern des Innovationsmoments von Hirschs Theorie gegenüber den genannten ideengeschichtlichen Traditionen zu liegen. Die theoretische und zugleich praktisch-performative Pointe von Hirschs Geschichtsphilosophie ist gewissermaßen ihr Ad-hoc-Charakter: Sie zielt darauf, die geschichtliche Gegenwart als unhintergehbare und unentrinnbare Krise in dem sich damit verbindenden Entscheidungsanspruch für alle Einzelnen zu bestimmen. Hier liegt die Verbindung zur Existenzphilosophie Kierkegaards wie auch zur Kairostheorie Paul Tillichs, mit dem Hirsch in jenen Jahren bekanntlich eine enge und höchst intensive geistige Beziehung verband. Und genau hier steckt auch der eigentliche Impetus des Lebensbegriffs in der Geschichtsphilosophie: Die Faktizitäten geschichtlichen Lebens verbieten alle spekulativen Sicherungen. Und im Lebensbegriff steckt zugleich auch der religiöse und durchaus elitetheoretisch-individualistische Kern der Theorie. Denn nur in dem Maße, in welchem einzelnen „Individuen ... die höhere Sittlichkeit aufgegangen ist“ (61) und sie aufgrunddessen „ihre Kraft daran setzen, daß die Einrichtungen und Gesetze des Staates, die Tätigkeiten der Gesellschaft gebessert und den großen Leitideen der Gerechtigkeit, der persönlichen Freiheit ... mehr und mehr

angenähert werden“ (61f.), wird die Krise überwunden werden. Genau dazu sucht die Schrift einen adhortativen Beitrag zu leisten; sie ist darum auch zu verstehen als der bewusste und reflektierte Versuch einer performativen intellektuellen Erzeugung von politischer Religion.

Die beiden kulturethischen Lebenstheorien von Albert Schweitzer und Emanuel Hirsch verfolgen – in der Tat höchst unterschiedliche – kulturpolitische Zielsetzungen. Diese haben insofern eine weltanschauliche Dimension, als in beiden Programmen die Kulturpolitik zugleich Lebens-, also Biopolitik ist bzw. sein soll. Die geistige Dimension des Lebens soll das naturale Leben therapeutisch sowohl individuell wie kollektiv zu sich selbst bringen.

Von einer solchen biopolitischen Zielsetzung sind die religionsphilosophischen Entwürfe von Heinrich Scholz und Emil Brunner weit entfernt. In ihnen geht es um die sehr viel engere Fragestellung einer normativen Religionstheorie, die als die Problematik der Lebensgewissheit individueller Existenz aufgefasst wird. Genau hierin liegt jedoch zugleich die Verbindung zu den beiden kulturpolitischen Programmschriften. Die Frage der Selbstgewissheit des menschlichen Lebens erwies sich auch bei Schweitzer und Hirsch als der eigentliche gedankliche, nämlich religiöse Kern ihrer Lebenstheorien, die eben darin als lebensethisch transformierte Theologien anzusprechen sind. Ferner wird sich als die Gemeinsamkeit aller vier lebenstheoretischen Entwürfe zeigen, dass sich der ihnen gemeinsame religiöse Kern zugleich mit dem Gedanken autopoietischer Evidenz jener Lebensgewissheit verbindet. Lebensgewissheit ist nicht wissenschaftlich-rational zu erzeugen, man kann nur topographisch die Lebenseinstellung zeigen, in der sie sich – möglicherweise – einstellt. Die bevorzugte Lebenseinstellung, für die dies der Fall ist, wenn es denn der Fall ist, ist eben die religiöse.

IV. Religion als Transzendenzerlebnis und Erlebnistranszendenz. Religionsphilosophisch-theologische Suchbewegungen: Emil Brunner und Heinrich Scholz

1. Emil Brunner: Religion als „aus der Tiefe der Seele hervorbrechende(s) Gottesleben“³⁰

Ähnlich wie Karl Barth³¹ ist auch Emil Brunner auf dem Weg von der liberalen zur dialektischen Theologie während des Krieges durch eine stärker

³⁰ E. Brunner, Denken und Erleben, in: *ders.*, Dass; Heinrich Barth: Gotteserkenntnis (Vorträge an der Aarauer Studentenkonferenz 1919), Basel 1919, S. 5–34, hier: S. 33. Die Seitenangaben ohne nähere Bezeichnung im Text und in den Anmerkungen dieses Abschnitts beziehen sich auf diesen Aufsatz.

vom Lebensbegriff bestimmte, in seinem Falle ausgesprochen religionsphilosophisch orientierte Phase hindurchgegangen. Sie ist gut greifbar in einem bei der legendären Aarauer Studentenkonferenz 1919 gehaltenen Vortrag mit dem Titel „Denken und Erleben“. In der zwei Jahre später erschienenen theologischen Habilitationsschrift „Erlebnis, Erkenntnis und Glaube“³² wird der Glaube als eine eigene Art von Rezeptivität gegenüber dem Göttlichen „als das Ganz-Andere“ verstanden, die „weder *Erlebnis* im Sinn der Romantik, *noch auch Erkenntnis* im Sinn des Rationalismus“³³ sei. Im Aarauer Vortrag ist diese theologisch elaborierte Sonderbewegung des Glaubens noch nicht etabliert. Dadurch ist jedoch die lebens-, nämlich gewissheitstheoretische Funktion der Religion bzw. des Glaubens (noch) sehr viel genauer zu erkennen als in den späteren Arbeiten.

„Gewißheit haben *müssen* wir, wenn wir wirklich leben und nicht bloß gelebt werden wollen.“ (6) Gewissheit, mithin unmittelbare Selbstvertrautheit, wird von Brunner als die Basis einer aktiven, autonomen Lebensführung verstanden. Diese Unmittelbarkeit werde durch das Auseinandertreten von „Erkennen und Erleben“ (ebd.) in Frage gestellt. Erkennen, Reflexion, sei ein einerseits notwendiges, andererseits immer schon zur Vergeblichkeit verurteiltes Instrument der Daseinsvergewisserung. Brunner verbindet diese existenz- und erkenntnistheoretische Überlegung mit einer zeitdiagnostischen Rationalismus- und Gesellschaftskritik. Zwar habe der Weltkrieg die Schwäche des wissenschaftsorientierten Rationalismus als gesellschaftliches Leitprinzip an den Tag gebracht, aber „Rationalisierung des Lebens“ (11) im kapitalistischen Wirtschaftssystem und überhaupt in allen Formen des modernen Lebens sei trotz des Krieges ungebrochen an der Macht (vgl.

³¹ Vgl. K. Barth, Religion und Leben [9.10.1917], in: Evangelische Theologie 10/11 (1951/52), S. 437–451.

³² Tübingen 1921.

³³ Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, Tübingen 1921, S. 122. Brunner schränkt allerdings ein: „Aber in seinem Ausdruck ist er an das Gegebene gebunden. Er redet sowohl die Sprache des Erlebens, als auch die des Erkennens“. Aber er beweist seine Freiheit, sein Andersmeinen dadurch, dass er das eine durch das andere aufhebt. Sein adäquater, ihm allein angemessener Ausdruck ist Weder-Noch, die Negation, das Ganz-Anders. Will er sich aber verständlich machen, so kann er es nicht anders, als indem er in paradoxer Weise beides unvermittelt *nebenanderstellt*, das Erleben und das Erkennen“ (a.a.O., S. 123). Möglicherweise ist diese im kurzen Schlussteil der Habilitationsschrift skizzierte dialektisch-paradoxe Relativierung der einfach negativen Aufhebungsbewegung der religions- und lebens theologischen Begrifflichkeit durch die theologische Glaubenssemantik der „leichten Überarbeitung“ (a.a.O., S. V) geschuldet, die Brunner nach einer ersten Lektüre offenbar des Manuskripts der Zweitauflage von Barths „Römerbrief“ im Spätsommer 1921 an der an sich fertigen Schrift noch vorgenommen hatte. Allerdings kommt gerade darin Brunners schon 1920 gegenüber Barth (und Thurneysen) verfochtenes Anliegen zum Ausdruck, der „christlichen Erfahrung“ (Brief an Thurneysen 15.10.1920, zit. n. F. Jehle, Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006, S. 168) zu ihrem Recht zu verhelfen. Zur Habilitationsschrift wie auch zum keineswegs unumstrittenen Habilitationsverfahren insgesamt vgl. Jehle, Emil Brunner, a.a.O., S. 170–178.

ebd). Aber „der Verstand“ als der „ewige Jude, der nie zur Ruhe kommt“ (13), erzeuge eben keine Lebensgewissheit. „Für den Verstand gibt es keinen Glauben“ (ebd.). Die intellektuelle Wahrhaftigkeit des Verstandes „lähmt uns im Zentrum des Lebens“. „Kann das die Wahrheit sein, was so mit dem Leben in Widerspruch steht? ... Kann das die Wahrheit sein, was uns kalt, tatunfähig, niedrig und klein macht?“ (14) Brunner schließt sich also einer bekanntermaßen zeittypischen und mit lebensphilosophischen Denkmustern häufig verbundenen Rationalismus- und Modernitätskritik an, wie sie sich in jenen Jahren ähnlich auch bei Emanuel Hirsch oder beispielsweise Paul Tillich³⁴ findet.

Über den verstandestranszendenten Lebensbegriff läuft denn auch der positiv-konstruktive Aufbau des Gewissheitsbegriffs: „Bevor wir denken, leben wir“ (ebd). Wir könnten nicht leben, nicht denken ohne die Inanspruchnahme einer unmittelbaren Selbstvertrautheit, die Brunner 1919 im Selbst- bzw. Ichbewusstsein findet, welches in allen Erfahrungen (im Erleben der Erlebnisse) immer mitlaufe (vgl. 16). „Die Grundtatsache des Bewußtseins, das Ich, ist gerade das, was dem Verstand als das Unsinnigste erscheinen muß ... Jedes kleinste Erlebnis, das ich mache, ist *mein* Erlebnis, verschieden von allen andern Erlebnissen der Welt, ist durchdrungen von der Gesamtheit des Ich, von der Gesamtheit meiner Erlebnisse, und ist darum niemals ein isolierbares Element und kann nur aus dem Ganzen heraus verstanden werden.“ (22f.) Hier gründet der Wille, die „freie Tat“ (23). Er bzw. sein Grund in der Selbstgewissheit des Erlebens ist sich selbst präsent nur im Medium nicht verstandesvermittelter „Intuition“ (ebd). Es ist „die Intuition, die uns das Inwendige des Lebendigen, das Eigentümliche, Unwiederholbare, Unaussprechliche verstehen lehrt, das, was hinter den Äußerungen steht, ihren Sinn, ihre Seele“ (26). Also laute der „Wahlspruch“: „Nicht Erkennen, sondern Erleben“ (27).

Die Einseitigkeit dieses intuitionistischen Gewissheitskonzepts ist Brunner auch schon 1919 grundsätzlich bewusst. Er sieht es sogar einer inneren Widersprüchlichkeit ausgesetzt, indem es nämlich eine Selbstbezüglichkeit des Ich impliziere, die gerade im Widerspruch zu der behaupteten Gegenstandsbezogenheit bzw. Weltzugewandtheit des Erlebens stehe. Sein Lösungsversuch setzt im Psychologischen an. Mit Blick auf „wahrhaft kraftvolle[...] Persönlichkeiten“ (28) könne geltend gemacht werden: „Die Wahrheit ist nicht das Persönliche, sondern das Überpersönliche, und der ganze Wert der gehätschelten Persönlichkeit besteht ihnen darin, leeres, möglichst leeres Gefäß für dieses ‚Sachliche‘ zu werden. Nicht den Subjek-

³⁴ Vgl. G. Pfleiderer, Kultursynthesen auf dem Katheder. Zur Revision von Troeltschs Soziallehren in Tillichs Berliner Programmvorlesung, in: C. Danz/W. Schüssler (Hg.), Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920) (Tillich-Studien, Bd. 20) Münster 2008, S. 119–136.

tivismus des Erlebens, der Romantik, dürfen wir also jenem tödlichen Objektivismus des Verstandes gegenüberstellen. Wir müssen vielmehr versuchen, aus der falschen in die richtige Sachlichkeit zu kommen.“ (28f.)

Den Inbegriff solcher ‚richtigen‘ Sachlichkeit repräsentiere der Gottesgedanke. Er erschließe sich, wie Brunner nun noch in den Spuren eines theologischen Kant- (oder Fichte-)ianismus sagen kann, über den in der Seele präsenten Gedanken des „Du sollst“ (30), denn er verweise auf Gott als „de[n] heilige[n] Wille[n] über mir“ (ebd.). Gott erschließt sich also in der „Tat“ (31), also im Akt des Durchdenkens dieses sittlichen Gedankens. Umgekehrt soll zugleich erst das Präsentwerden des Gottesgedankens im Bewusstsein die Applikation des sittlichen Imperativs auf das besondere individuelle Bewusstsein leisten. Denn „den Sinn des ‚Du sollst‘ verstehen wir nicht, wenn es nicht zugleich ein ‚Ich soll‘ geworden ist. Die Liebe erkennen, heißt lieben. Was die Liebe ist, weiß nur der Liebende; was Gott ist, weiß nur, wer Gott mit Ehrfurcht liebt.“ (Ebd.)

Im Vollzug des sittlichen Gedankens also lassen wir uns „von dem göttlichen Lebensstrom [tragen], werden wir „Durchbruchsstelle [...], durch die die jenseitigen Kräfte in die diesseitige Welt hineindringen, um sie zu erobern.“ (Ebd.) Gerade „im Absehen von allem Persönlichen“ (33) könne sich so „aus der Tiefe der Seele hervorbrechendes Gottesleben [sic]“ (ebd.) ereignen.

Einordnend in die gesamte hier betrachtete Szene kann man sagen: Ähnlich wie Wilhelm Herrmann, Albert Schweitzer und Emanuel Hirsch sucht auch Emil Brunner zumindest noch 1919 die Struktur der Lebensgewissheit auf die Logizität des Vollzugs praktischer, ethischer Vernunft und dessen inneren – gedanklich notwendigen, aber faktisch kontingenten – Übergang zum Gottesgedanken zurückzuführen. Das sich selbst wahrhaft verstehende menschliche Leben sei notwendig sittliches und von da aus bzw. darin liegend notwendig religiöses Leben. Die bei jenen Autoren stark, wenn auch unterschiedlich stark präsente Grundunterscheidung von Geist und Natur (bzw. selbstbewusstem und bloß organischem Leben) wird dabei zwar vorausgesetzt, spielt aber für den Aufbau des Bewusstseins- bzw. Gewissheitsbegriffs keine konstitutive Rolle mehr. An ihre Stelle tritt die Unterscheidung der beiden Modi von bewusster Selbstbezogenheit: Erlebnis und Erkenntnis, will heißen intuitive Unmittelbarkeit und rationale Reflexion. Religion wird bei Brunner 1919 noch vor allem an den ersteren Modus angeschlossen, obwohl die betonte Sachlichkeit der Gottesbeziehung und die konstitutive Bedeutung der Sittlichkeit als dominantem Modus der Religion eigentlich die Reflexion, also die Vernunft, insinuieren. Aber der theologisch-positive Offenbarungsbegriff, der sich hier abzeichnet, sucht den Eindruck von Nähe zu einer spekulativen Deutung der Erlebnistheologie zu vermeiden.

2. Heinrich Scholz: Religion als „mit der Tatsache meines Lebens“ verbundenes „Realitätserlebnis“

Einen, was die innere Verfasstheit des Religionsbegriffs angeht, insbesondere mit Brunner verwandten, hinsichtlich der Methodik der religionsphilosophischen Argumentation aber deutlich von dessen und allen hier bislang skizzierten Entwürfen verschiedenen Ansatz legt Heinrich Scholz in den beiden Auflagen seiner Religionsphilosophie von 1921 bzw. 1922 vor.³⁵

Dort entwickelt auch Scholz eine Theorie der Religion als Theorie religiöser Gewissheit. Man kann sie verstehen als den Versuch, die Verifikation der Geltungsansprüche des religiösen Bewusstseins möglichst vollumfänglich von der Theorieebene auf die praktische Vollzugsebene, in den religiösen Lebensvollzug hinein, zu verlagern. Die religionsphilosophische Theorie soll dabei als Rahmen- oder Metatheorie fungieren, die zwei Aufgaben zu lösen hat: Sie muss zum einen diejenigen Formen religiöser Lebenspraxis, „der empirischen Religion“ (14), wie Scholz ausdrücklich sagt, selektieren, die Anspruch darauf erheben können, philosophischen Verifikationsansprüchen zu genügen; das kann ihr wiederum nur gelingen, indem sie zweitens zeigt, dass die betreffenden Religionsformen integraler und konstitutiver Bestandteil von Lebensführungspraktiken sind, die philosophisch anerkennungswürdig sind. Das seien sie in dem Maße, in welchem die betreffenden Religionsformen „die wirkliche Ehrfurcht vor dem, was unser Leben erhöht“ (ebd.), steigerten. Dies sei wiederum grundsätzlich vorzüglicher Weise bei „hochstehenden Menschen“ (10) zu erwarten. Die die Geltungsansprüche aller bisher untersuchten Religionstheorien tragende innere Verbindung von Religion und sittlicher Selbstgewissheit des Individuums wird hier metatheoretisch zu formalisieren versucht. Religionsphilosophie wird verstanden als Theorie der Selektion, d.h. „einer konsequenten philosophischen Durchdenkung der wirklichen Religion von ponderablem Gehalt.“ (23)

Die Rekonstruktion der solchermaßen zunächst hypothetisch postulierten „ponderablen Religion“ (ebd.) vollzieht sich in einer Sequenz von Disjunktionen und Kalkülen, die bereits den analytischen Philosophen bzw. Logiker erahnen lassen, zu dem sich Scholz in den Jahren unmittelbar nach dem Abschluss dieser Religionsphilosophie (in jahrelangem Studium) auszubilden begonnen hat. Das Basiskalkül lautet:

³⁵ Vgl. H. Scholz, Religionsphilosophie, Berlin 1921; zweite, neuverfasste Ausgabe, Berlin 1922. Ich beziehe mich im Folgenden auf die gegenüber der Erstauflage stark überarbeitete und gekürzte Zweitaufgabe von 1922. Auch die Stellenangaben in Text und Anmerkungen ohne nähere Bezeichnung in diesem Abschnitt beziehen sich hierauf. Vgl. zu Scholz' Religionsphilosophie meine Dissertation Theologie als Wirklichkeitswissenschaft, Tübingen 1992, S. 140–167.

„Entweder ist die Religion eine Schöpfung des menschlichen Geistes oder der Ausdruck eines Gottesbewußtseins, das den Offenbarungsbegriff zur Voraussetzung hat.“ (43) Daraus folgt: „[D]ie Religion beruht in jedem ponderablen Fall auf dem Erlebnis des Göttlichen.“ (73) Dies impliziere: Das Göttliche müsse im Medium eines „objektive[n] Wirklichkeitseindruck[s]“ (96) präsent sein. Religion sei zu bestimmen als „das deutlich gefühlte Bewußtsein, von einer Realität erfaßt zu werden. Diese Realitätserlebnis macht die religiöse Erfahrung erst möglich“ (103). Der Logik des Offenbarungsgedankens gemäß müsse dieses wirkliche Göttliche im ponderablen religiösen Erlebnis als „eine unirdische Potenz von unvergleichbarem Seins- und Wertgehalt erlebt“ (131) werden, was hinsichtlich dessen Bestimmtheit auf die „drei grundlegenden Kategorien des Unirdischen, des machtvoll-Erhabenen und des ewig Begehrten“ (ebd.) führe. Ponderable Religion müsse sodann in einer Mehrzahl von „Lebensformen“ vorkommen, die sich „als die aus der Differenzierung ihres Offenbarungs- und Gottesbewußtseins erzeugten typischen Ausprägungen ihres prinzipiellen Gehalts“ (172) verstehen ließen. Scholz meint drei typische Grundformen unterscheiden zu können „Pantheismus, Mystik, Christentum“ (202). „Was für eine Religion man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist“ (174 vgl. 212). Denn Religion ist aufs engste verbunden mit der eigenen „Lebensverfassung“, die „mit der Tatsache des eigenen Lebens identisch ist“ (214).

Der Wahrheitsnachweis von Religion kann nach Scholz demnach nicht auf extern-theoretische Weise erfolgen, sondern er basiert auf dem „evidenten Nicht-Ich-Charakter der religiösen Erfahrung“ (283). Er könne also nur aus der inneren „Selbstgewißheit der Religion“ hergeleitet werden, die darum ihrerseits nicht zu beweisen, sondern nur zu bezeugen sei, mithin in Form eines „philosophische[n] Bekenntnisses zur Wahrheit der Religion“ (281). Dieses könne letztlich nur „mit der Gewißheit des eigenen Lebens verteidigt werden“ (319). Es bleibe hierbei nur der Rekurs auf ein „Verantwortungsgefühl [...]“ als eine „nie aufzulösende Spannung der Seele, die das Leben in gewissen Bereichen und Dimensionen überhaupt erst lebenswert macht“ (320).

Scholz' religionstheoretisches Kalkül dependiert in seinem Gesamtaufbau von der Struktur der Basisdisjunktion (Bewusstseinsschöpfung oder Selbstoffenbarung des Göttlichen). Denken wird dabei – gut neukantianisch – als Erzeugen gedacht. Damit wird vermieden, dass ein bestimmter Teil der Kultur als ihr religiös-sakrales Zentrum positiviert werden muss. Allerdings wirft die Logik einfacher Negation von Offenbarung versus Bewusstseinsschöpfung eine Reihe neuer erkenntnis- und kulturtheoretischer Fragen auf: Wie soll eine strikt bewusstseinstheoretische Gotteserfahrung vom Bewusstsein rezipiert werden können? Kann man sich religiöse Sinnvermitt-

lung jenseits aller bestimmten und die Lebensführung inhaltlich bestimmen könnenden Inhalte bzw. auch ethischen Strukturen vorstellen? Religion reifiziert hier gleichsam die menschlich-kulturelle Konstruktions- und Symbolisierungsarbeit im Allgemeinen und überhaupt. Sie vermittelt das Gefühl, dass das Leben „lebenswert“ (ebd.) ist, kann – aufgrund ihrer bewusstseins- und kulturtranszendenten Herkunft – dafür aber keine Gründe benennen.

V. Subjektivität und Leben. Zusammenfassung und Ausblick

Auch aus diesen wenigen und noch dazu nur skizzenhaft durchgeführten Fallstudien sollte hoffentlich ein Eindruck von der Intensität, Vielfalt und Produktivität theologischer Inanspruchnahmen des Lebensbegriffs um den Ersten Weltkrieg gewonnen werden können. Bei allen fünf hier untersuchten Autoren fungiert der Lebensbegriff als ein zentrales Instrument zur Justierung bzw. Neujustierung des Verhältnisses von Kultur, Ethik und Religion. Insbesondere bei den beiden kulturethischen Entwürfen von Albert Schweitzer und Emanuel Hirsch ist die Arbeit am Lebensbegriff eine entscheidende, bei Schweitzer die schlechterdings entscheidende Prozedur zur intellektuellen Bearbeitung der aktuellen Kulturkrise. Insbesondere bei Schweitzer, aber erkennbar auch bei Hirsch, Brunner und Scholz verbindet sich mit dieser Arbeit ein hohes geistes- und kulturgeschichtliches Innovationsbewusstsein.

Dieses ist freilich theologiegeschichtlich nur teilweise berechtigt. Mit der Ethik Wilhelm Herrmanns ist der Lebensbegriff auch schon vor dem Krieg prominent in der protestantischen Theologie präsent. Auch hier schon ist die Korrelation von Leben und Erlebnis das begriffliche Instrumentarium, um Kultur- und Religionsbegriff jeweils für sich zu bestimmen und zugleich funktional einander zuzuordnen. Auch bei Herrmann ist schon erkennbar, dass die theoriekonstitutive Funktion des Lebens- bzw. Erlebnisbegriffs zur Kompensation erheblicher, wenn nicht fundamentaler Irritationen im kulturellen Gegenwartsbewusstsein dient. Rationalität und Wissenschaft jedenfalls können auch schon bei Wilhelm Herrmann ethisches Verantwortungsbewusstsein wie kollektive Sittlichkeit nicht mehr begründen und beide können darum – ohne die Unterstützung des immer kontingenten und individuellen – Erlebnisses auch Religion und deren Wahrheits- und kulturelle Funktionalitätsansprüche nicht mehr tragen. Allerdings wird bei Herrmann die theoriekonstitutive Eigendynamik des Lebens- bzw. Erlebnisbegriffs noch deutlich zurückgehalten, indem sie in die

als solche nicht in Frage gestellte Matrix der kantischen praktischen Vernunft eingebaut wird.

Dies ist, um es zu wiederholen, bei den in Auseinandersetzung mit der Kulturkrise des Weltkriegs entstehenden Entwürfen anders. Bei Schweitzer wird die Arbeit am Lebensbegriff selbst zum praktischen Vollzug einer neuen „Weltanschauung“ mit einem neuen kategorischen Imperativ, der das asketische Gefüge bürgerlicher, Natur-repressiver Ethik in Richtung auf eine allgemeine Bejahung des Lebendigen transzendieren und dadurch heilende Kräfte freisetzen soll. Gleichwohl ist auch hier die Matrix kantischer praktischer Vernunft und ihres Grundgedankens, dass das Sittliche autonom, nämlich hinsichtlich seiner voluntativen wie reflexiven Potentiale selbstbestimmt sein müsse, noch gut erkennbar. Bei aller Betonung des Lebendigen überhaupt, auch und gerade des nichtmenschlichen Lebendigen, ist Schweitzers Kulturphilosophie anthropozentrische Subjektivitätsphilosophie. Die Differenz zwischen dem hingabefähigen, ethisch-reflektierten, ärztlich-therapeutischen Leben und dem Leben, dem solche Hingabe zugutekommen soll, kann sie nicht überwinden. Lebenshingabefähiges Leben vermag lebenshingabefähiges Leben nur dort wachzurufen, wo es schon erzeugt ist.

Auch in Emanuel Hirschs ganz anders gearteter Transformation der kantischen Ethik bleibt jene voluntative bzw. reflexive Grundstruktur als Matrix der kantischen praktischen Vernunft erhalten. Gleichwohl geht auch bei ihm die lebenstheoretische Transformation kantischer Subjektivitätsphilosophie wesentlich weiter als bei Wilhelm Herrmann. Bei ihm liegt alles Gewicht letztlich auf dem Staat als stabilisierender und in gewisser Weise erst erzeugenden Form des Kollektivsubjekts Volk, das solchermaßen die biopolitische Grundeinheit der Geschichte bilden soll und zugleich eine kulturell-sittliche Größe sei. Religion ist – wie bei Schweitzer wenn auch mit ganz anderen sozialetischen Zielsetzungen – der innere Vergewisserungsmodus solcher ‚lebendigen‘ Subjektivität.

Ganz auf die innere Logik lebendiger religiöser Selbstvergewisserung konzentriert sind die religionstheoretischen Entwürfe von Emil Brunner und Heinrich Scholz. Kulturethische Intentionen sind hier nur indirekt und implizit erkennbar. In unterschiedlicher Weise suchen beide das von Herrmanns ethischer Religionstheorie offen gelassene geltungstheoretische Problem des religiösen Selbstvergewisserungsvollzugs zu lösen, und zwar beide so, dass sie dazu auf den intentionalen Inhalt des religiösen Erlebnisses, auf den Gottesgedanken und seinen Präsenzmodus im religiösen Bewusstsein rekurren. Damit allein freilich würde sich gegenüber einer Vorkriegstheologie wie derjenigen von Wilhelm Herrmann, wie etwa Karl

Barth erkannt hat,³⁶ noch kein Innovationsanspruch verbinden lassen. Dieser kann jedoch zumindest ansatzweise in Brunners Einfall gesehen werden, die Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs für das konkrete individuelle Handlungssubjekt aus dem Begriff praktischer Vernunft zu eliminieren und als Produkt des religiösen Gotteserlebnisses zu deklarieren – ein für klassische Kantianer, zu denen in dieser Hinsicht auch Wilhelm Herrmann noch zu zählen ist, freilich kaum nachvollziehbarer Gedanke.

Bleibt bei allen diesen Autoren somit eine konstitutive Beziehung (kantischer) praktischer Vernunft, mithin des ethischen Bewusstseins, auf das religiöse Bewusstsein erhalten, so verblasst diese in Heinrich Scholz' Religionsphilosophie deutlich und bleibt nur einerseits in jenem „Verantwortungsgefühl“ als Ausdruck axiomatischer Selbstübereinstimmung des Individuums, bzw. in der Bestimmung des Inhalts des religiösen Erlebnisses als „eine[r] unirdischen Potenz von unvergleichbarem Seins- und Wertgehalt“ andeutungsweise präsent. Der theoretische Innovationsanspruch der Scholz'schen Religionsphilosophie gründet sich auf die Wiedereinführung des Realitätsbegriffs bei der Bestimmung des religiösen Erlebnisinhalts im Medium eines methodischen Selektionskalküls. Das Lebendige der Religion sei die Lebendigkeit, d.h. die erfahrene „Wirklichkeit“ ihres Inhalts, die allein dazu angetan sei, aller Kulturproduktivität des Menschen ihre ‚Unwirklichkeit‘ zu nehmen.

Bei aller – aus meiner Sicht durchaus eindrucksvollen – Variantenvielfalt theologischer Indienstnahmen des Lebensbegriffs zur Zeit des Ersten Weltkriegs ist auch erkennbar, dass die Versuche, klassische subjektivitätstheoretische Grundmuster aufzusprengen, keineswegs auf eine komplette Verabschiedung aller Subjektivitätstheorie zielen. Vielmehr ist, wie gesagt, als Grundfunktion von Religion und theologisches Kernproblem allenthalben die Frage der Selbstgewissheit individueller (oder auch, davon strukturell dependierend, kollektiv-individueller) Subjektivität erkennbar. Voluntative Lebensenergie, wie sie dem Menschen zuträglich ist, soll es nicht ohne reflexiv-ethische Selbstgewissheit geben dürfen. Und sich recht verstehende Religion soll der Modus und zugleich Möglichkeitsgrund solcher Selbstgewissheit sein.

Obwohl die deutschsprachige protestantische Theologie seit jenen bewegten, krisenhaften Jahren im Umfeld des Ersten Weltkriegs vor bald hundert Jahren weite Wege gegangen ist – und das gilt auch für alle diejenigen unter den hier vorgestellten Autoren, denen nach diesen Jahren noch hinreichend Lebenszeit vergönnt war –, hat sie sich aus dieser Konstellati-

³⁶ Vgl. K. Barth, Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann (1925), in: *ders.*, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von H. Finze (KGB Reihe III), Zürich 1990, S. 545–603.

on, jedenfalls bei der Mehrzahl ihrer Vertreter, vielleicht immer noch nicht herausgelöst. Und vielleicht sollte und braucht sie das ja auch nicht. Die Aufgabe, vor die sich heutige protestantische Theologie gestellt sieht, dürfte darin bestehen, am Lebensbegriff unserer Zeit solche Arbeit zu leisten, dass er für die Bewältigung der so beschriebenen Anforderungen produktiv wird und diese sich mit seiner Hilfe für unsere Gegenwart plausibilisieren lassen. Dass die „Fraglichkeit des Lebens“³⁷ letztlich mit den Mitteln der Wissenschaft, auch und gerade der theologischen Wissenschaft, nicht aufzulösen, sondern solchermassen auf die „Evidenz des Glaubens“ zu beziehen ist, dass sie als solche Fraglichkeit als die Eigentümlichkeit menschlichen Lebens transparent wird – diese Einsicht dürfte das auch die Gegenwart noch verpflichtende Erbe jener krisenhaften Phase der Moderne sein.

Literaturhinweise

- Barth, Karl*: Der Christ in der Gesellschaft, in: *Moltmann, Jürgen* (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner (ThB 17/1), München ⁴1977, Teil I, S. 3–37.
- Ders.*: Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann (1925), in: *ders.*, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von Holger Finze (KGB Reihe III), Zürich 1990, S. 545–603.
- Ders.*: Religion und Leben [9.10.1917], in: *Evangelische Theologie* 10/11 151/52, S. 437–451.
- Ders.*: Vergangenheit und Zukunft. Friedrich Naumann und Christoph Blumhardt, in: *Moltmann, Jürgen* (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. 1, S. 37–49.
- Brunner, Emil*: Denken und Erleben, in: *ders.*: Dass; Heinrich Barth: Gotteserkenntnis (Vorträge an der Aarauer Studentenkonferenz 1919), Basel 1919, S. 5–34.
- Ders.*: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, Tübingen 1921.
- Brunstäd, Friedrich*: Die Idee der Religion. Prinzipien der Religionsphilosophie. Halle a.d.Saale 1922.
- Henrich, Dieter*: Fichtes ‚Ich‘, in: *ders.*: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, S. 57–82.
- Herrmann, Wilhelm*: Ethik (Grundriss der theologischen Wissenschaften, 5. Teil, 2. Bd.), Tübingen ⁵1913.
- Hirsch, Emanuel*: Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, Göttingen ²1922.

³⁷ Vgl. *D. Korsch*, Fraglichkeit des Lebens und Evidenz des Glaubens. Karl Barth und Wilhelm Herrmann im Gespräch über Offenbarung und menschliche Subjektivität, in: *ders.*, Dialektische Theologie nach Karl Barth, Tübingen 1996, S. 130–145.

- Jehle, Frank*, Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006.
- Kleffmann, Tom*: Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie. Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth (BHTh 120), Tübingen 2003.
- Korsch, Dietrich*: Fraglichkeit des Lebens und Evidenz des Glaubens. Karl Barth und Wilhelm Herrmann im Gespräch über Offenbarung und menschliche Subjektivität, in: *ders.*, Dialektische Theologie nach Karl Barth, Tübingen 1996, S. 130–145.
- Kress, Hartmut*: Religiöse Ethik als Impuls kultureller Erneuerung. Die Auseinandersetzung Albert Schweitzers mit Friedrich Nietzsche und ihr Ertrag für eine heutige Ethik der Kultur, in: *Brüllmann, Richard/Schützeichel, Harald* (Hg.), Leben in der Kultur (Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung Bd. 4), Weinheim 1995, S. 9–33.
- Lenk, Hans*: Schweitzer – ein Gegenspieler von Nietzsche? Reflexionen aufgrund von Tagebüchern, in: *ders.*: Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität (Forum Humanität und Ethik, hg. von *dems.*, Bd. 1), Münster/Hamburg/London 2000, S. 61–94.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm*: Der Christ in der Gesellschaft 1919–1979. Geschichte, Analysen und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag, ThExh, Nr. 206, hg. von *Trutz Rendtorff* und *Karl Gerhard Steck*, München 1980.
- Pfleiderer, Georg*: Karl Barths Praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (BHTh 115), Tübingen 2000.
- Ders.*: Kultursynthesen auf dem Katheder. Zur Revision von Troeltschs Soziallehren in Tillichs Berliner Programmvorlesung, in: *Christian Danz/Werner Schüssler* (Hg.), Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920) (Tillich-Studien, Bd. 20) Münster 2008, S. 119–136.
- Ders.*: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft, Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler, Tübingen 1992 (= BHTh 82).
- Ders.*: Theologische Ethik nach Nietzsche. Zum ‚Aristokratismus‘ protestantischer Ethik im 20. Jahrhundert, in: *Ästhetik und Ethik nach Nietzsche*, hg. von *Volker Gerhardt* und *Renate Reschke* (Nietzscheforschung Bd. 10. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft) Berlin 2003, S. 81–100.
- Scholz, Heinrich*: Religionsphilosophie, Berlin 1921, zweite, neuverfasste Ausgabe, Berlin 1922.
- Schweitzer, Albert*: Aus meinen Leben und Denken. 101.–150. Tausend, Hamburg 1954.
- Ders.*: Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur, in: *ders.*, Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten (hg. von *Hans Walter Bähr*) (1966), München 1997, S. 13–31.

Ders.: Kultur und Ethik (1923), 82. Tsd. des 1. bzw. 72. Tsd. des 2. Teils der Gesamtauflage, Nachdr. der Sonderausg. München 1990 (Beck'sche Reihe 1150), München 1996.

Troeltsch, Ernst: Grundprobleme der Ethik, in: *ders.*: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (GS II), Tübingen 1913, S. 552–672.

Wagner, Falk: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986.